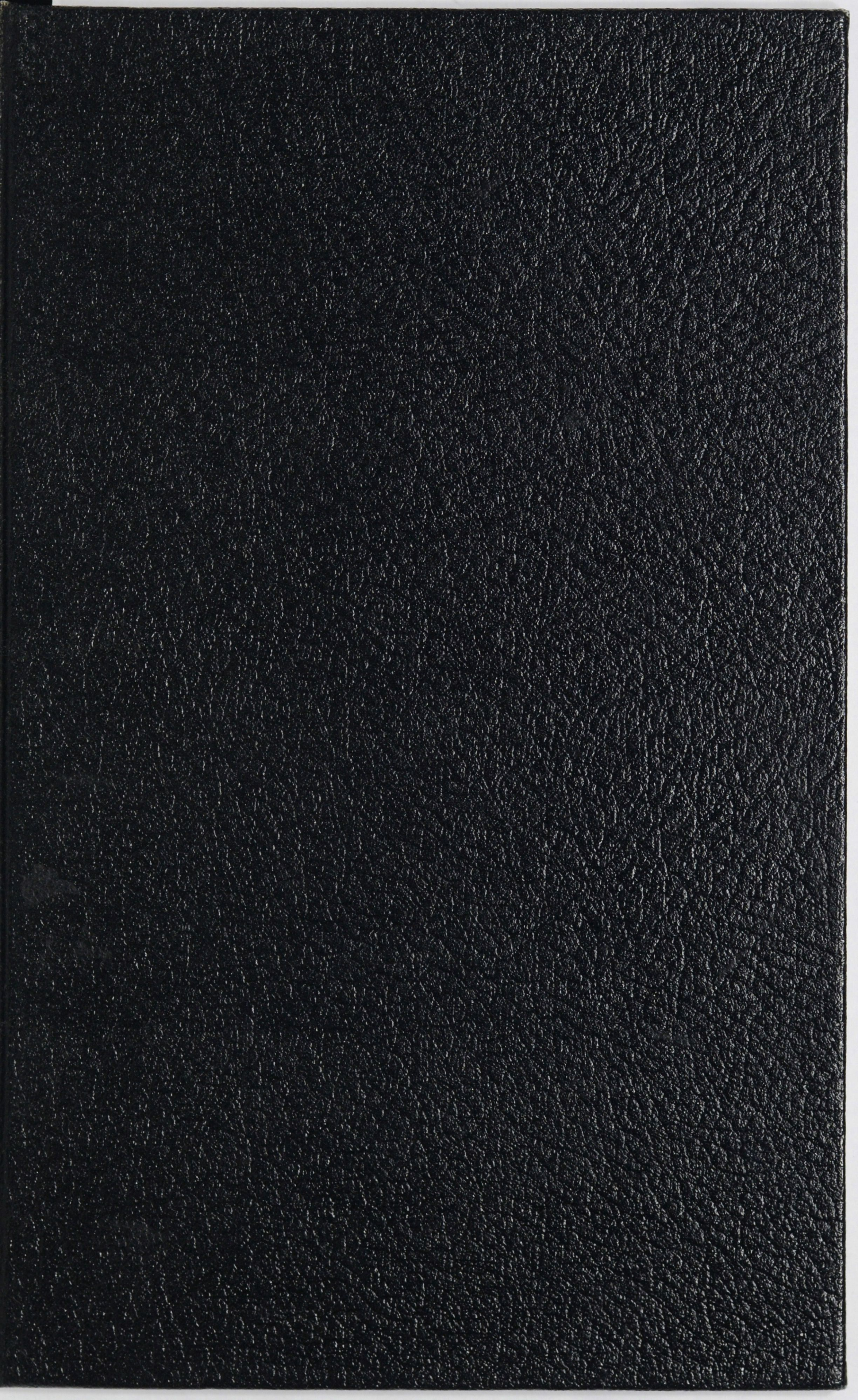
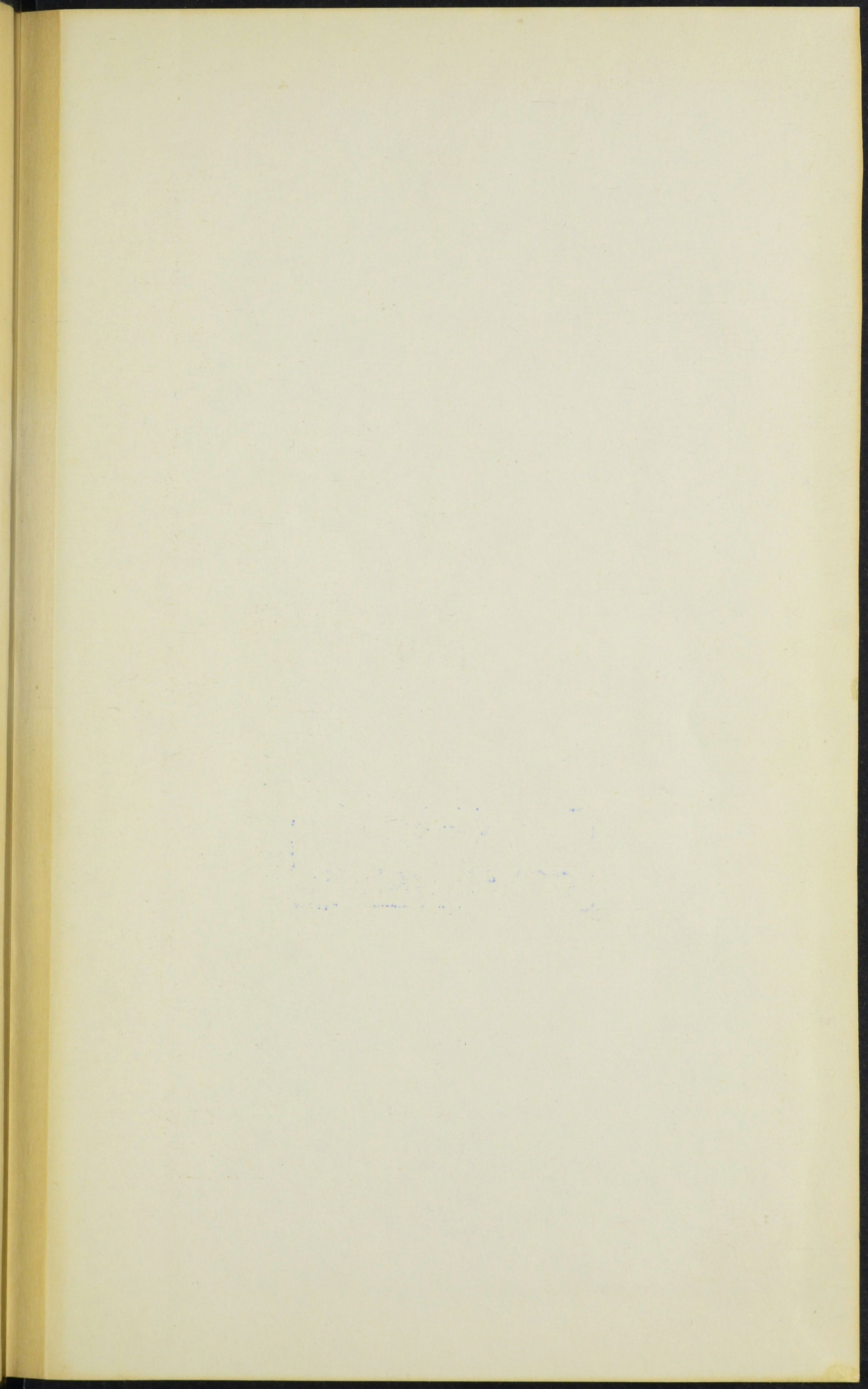
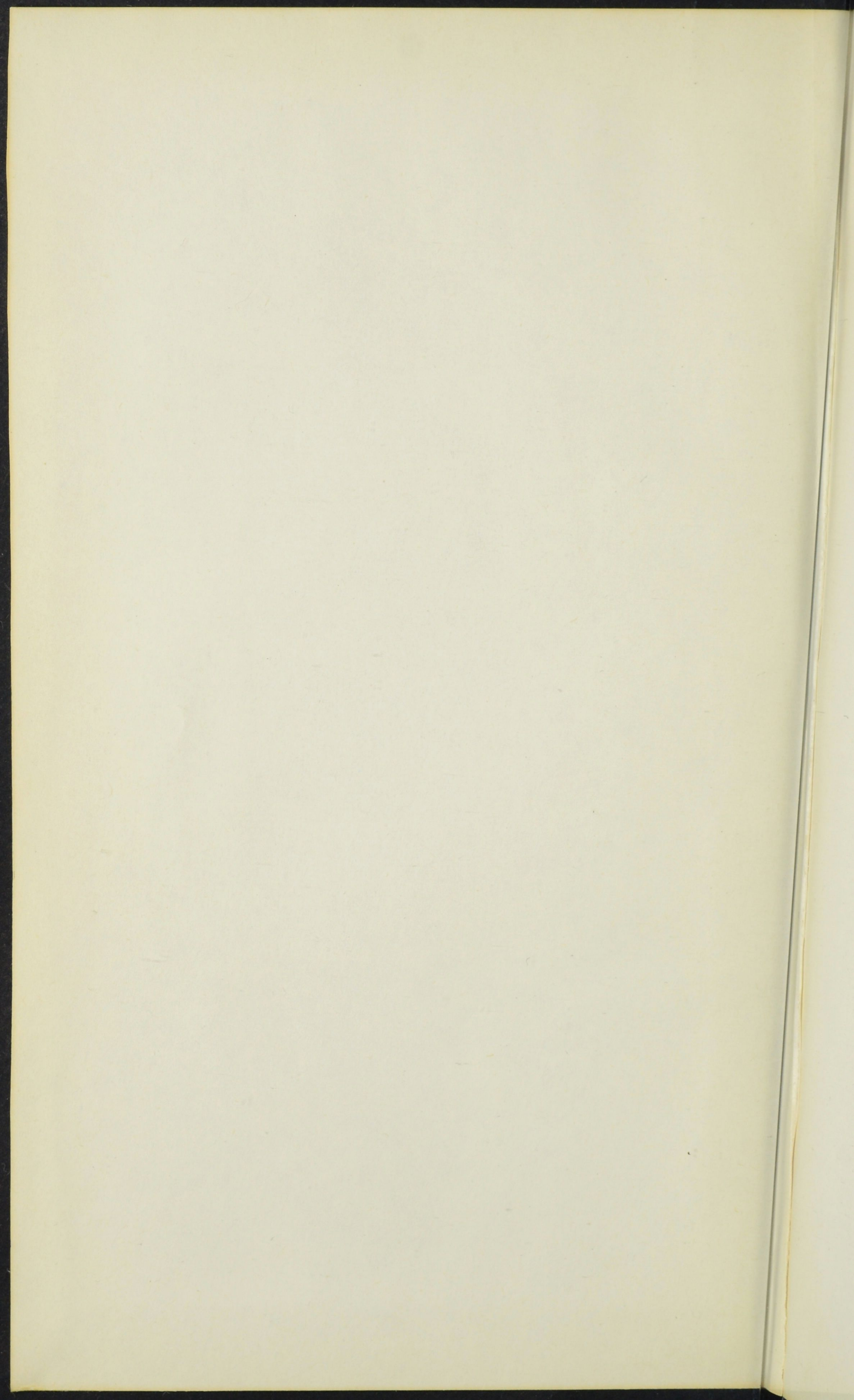
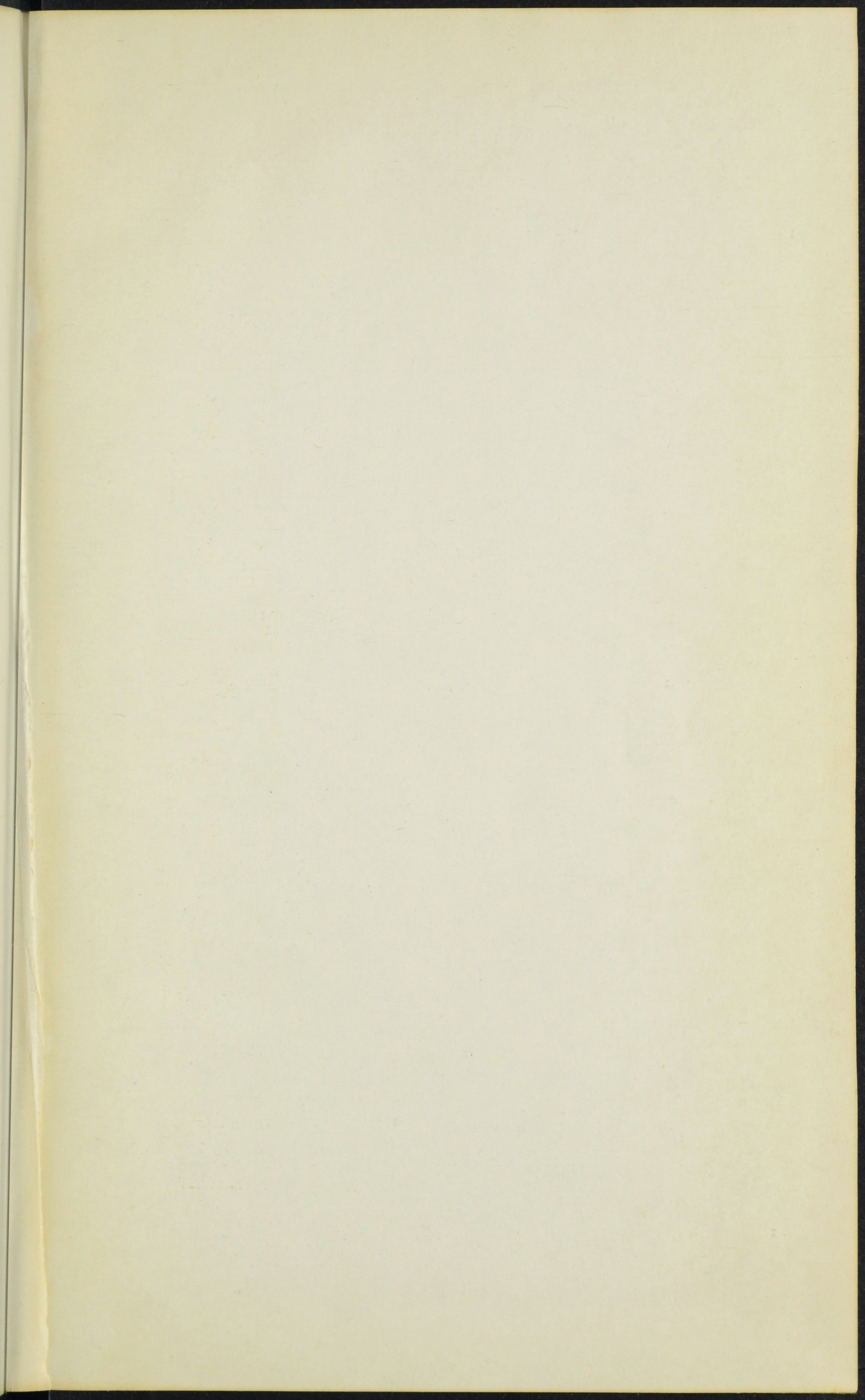
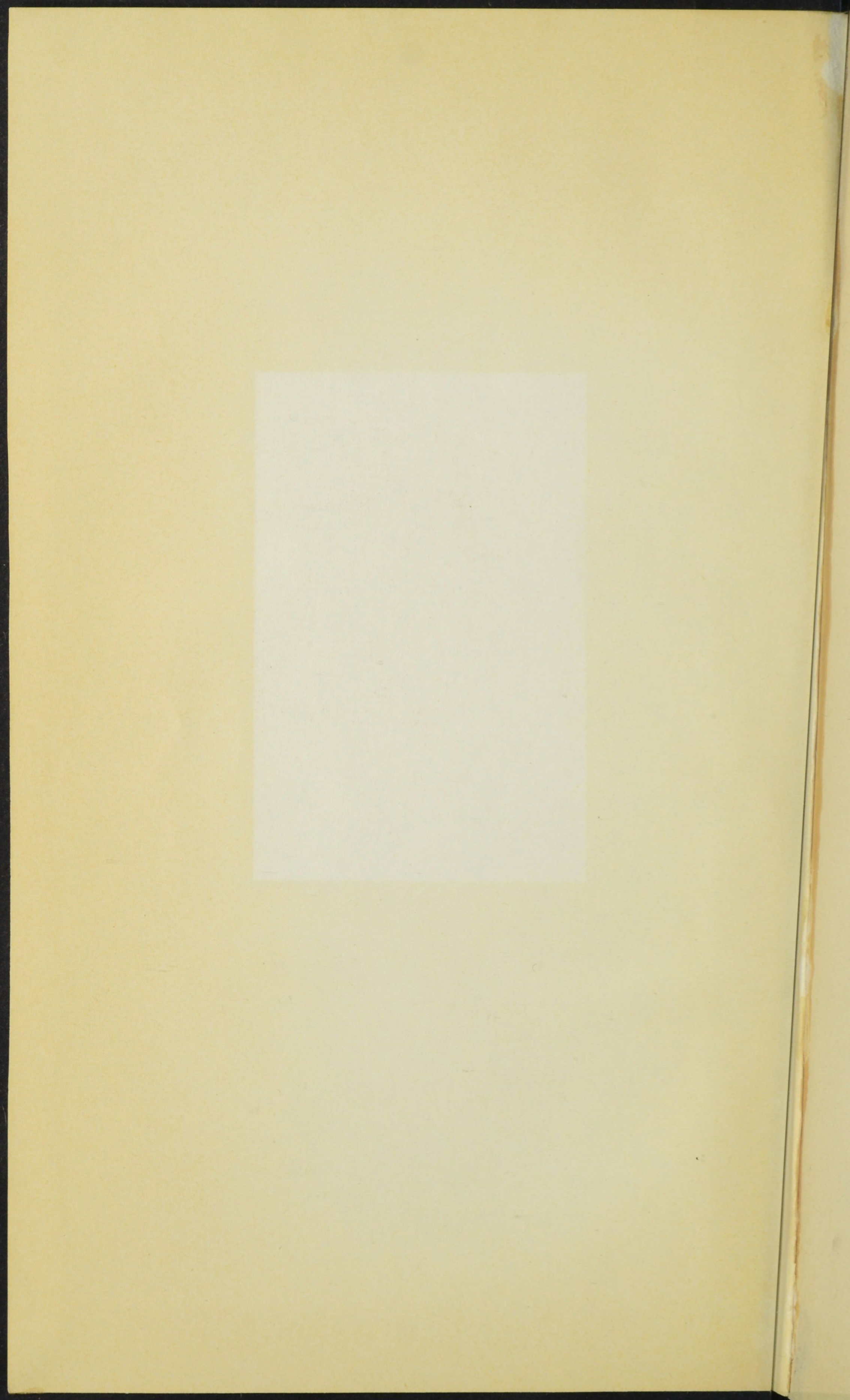
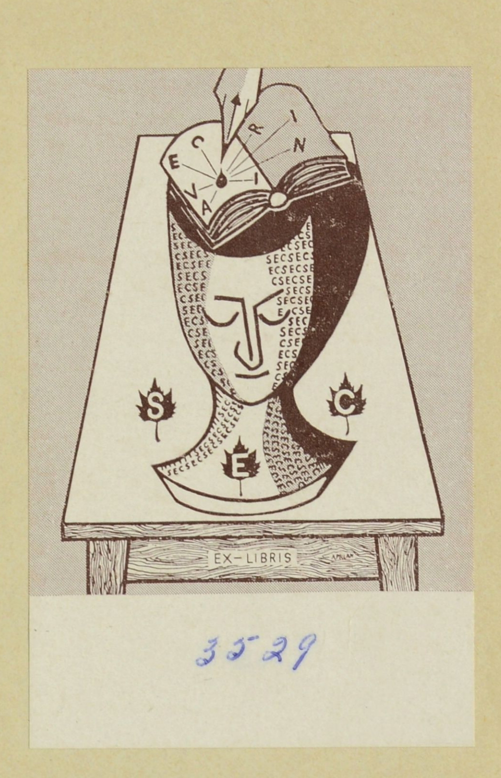











EX-LIBRIS
3529

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

MÊME COLLECTION

I. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle.
Première série. Un vol. gr. in-8°, 200 pp., 4 hors-texte.

M.-D. CHENU, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du manuscrit.* Paris, Bibl. Nat. lat. 15652.

TH. CHARLAND, *Les auteurs d'« Artes praedicandi » au XIIIe siècle.*

L. LACHANCE, *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.*

G.-ED. DEMERS, *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne* (1275).

J.-M. PARENT. *La notion de dogme au XIIIe siècle.*

G. ALBERT, J.-M. PARENT, A. GUILLEMETTE, *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau.*

G. et J. DE JOCAS, *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

II. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle.
Deuxième série. Un vol. gr. in-8°, 210 pp.

E. LONGPRÉ, *Gauthier de Bruges.*

R. MARTINEAU, *La « Summa de divinis officiis » de Guillaume d'Auxerre.*

J. PEGHAIRE, *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand.*

F. DROUIN, *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon S. Albert le Grand.*

M. BERGERON, *La structure du concept de personne: histoire de la définition de Boëce.*

M.-D. CHENU, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle.*

L. TACHÉ, *Chorévêques et Abbés.*

III. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, **La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement.** Un vol. gr. in-8°, 324 pp.

IV. M.-M. DESMARAIS, **S. Albert le Grand docteur de la médiation mariale.** Un vol. gr. in-8°, 172 pp.

V. L.-M. RÉGIS, **L'opinion selon Aristote.** Un vol. gr. in-8°, 284 pp.

VI. J. PEGHAIRE, **« Intellectus » et « Ratio » selon S. Thomas d'Aquin.** Un vol. gr. in-8°, 318 pp.

VII. TH.-M. CHARLAND, **Les « Artes praedicandi ». Contribution à l'histoire de la réthorique au moyen âge.** Un vol. gr. in-8°, 421 pp.

VIII. J.-M. PARENT, **La doctrine de la création dans l'École de Chartres.** Un vol. gr. in-8°, 224 pp.

IX. A.-M. ETHIER, **Le « De Trinitate » de Richard Saint-Victor.** Un vol. gr. in-8°, 127 pp.

X. G. PARÉ, **Le Roman de la Rose et la Scolastique courtoise.** Un vol. gr. in-8°, 212 pp.

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
XI

INTRODUCTION
A L'ÉTUDE DE
SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

M.-D. CHENU, O. P.

MONTRÉAL
INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
831, Avenue Rockland

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne

1950

PRÉSENTATION

Malgré tant d'amicales confiances, on se défend mal d'une certaine gêne à présenter cet ouvrage au public. Ce n'est pas qu'il soit superflu : on le croit original au milieu des excellentes introductions existantes. Ce n'est pas qu'il soit hâtif : il a été d'abord l'objet d'un enseignement continu pendant plus de vingt ans. Mais précisément ce genre d'introduction ne peut être écrit que comme un canevas, d'où sont nécessairement absentes l'animation orale et les expériences spirituelles ou textuelles qui le soutenaient constamment. Il s'agissait d'introduire, de « faire entrer » dans l'édifice majestueux et déconcertant de l'œuvre de saint Thomas, des étudiants dont cette œuvre allait être, pendant des années, en philosophie et en théologie, un des textes de base. La rencontre sur un tel objet ne se faisait pas sans ferveur, autant qu'elle se voulait rigoureusement et austèrement fidèle à l'histoire et à ses conduites objectives : comment conserver à cette initiation cordiale sa chaleur, et la simplicité où disparaissait toute pédanterie ? Une initiation, oui, mieux qu'une introduction.

Ce qui nous décide, c'est l'avidité affectueuse avec laquelle ces étudiants — ceux du Saulchoir et ceux de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa (aujourd'hui Montréal) —, ayant donc à ouvrir les œuvres de saint Thomas au début de leurs études, suivaient ces modestes cours, et en tiraient un bénéfice définitif. Mais voici que, ainsi repris et rédigés, ces cours élémentaires prennent une densité qui rebutera peut-être les lecteurs, sauf les initiés, pour qui alors un guide n'est plus nécessaire. Sans doute est-ce là une ambiguïté commune à toute introduction aux grandes œuvres, celles de la pensée comme celles de l'art, dont on n'obtient l'entrée qu'après en avoir fait le tour.

Cette entrée, on la trouvera ici, pour l'œuvre de saint Thomas, dans le milieu même où elle est née et s'est élaborée : milieu spirituel bien sûr — celui de l'évangélisme des Mendiants et celui de la

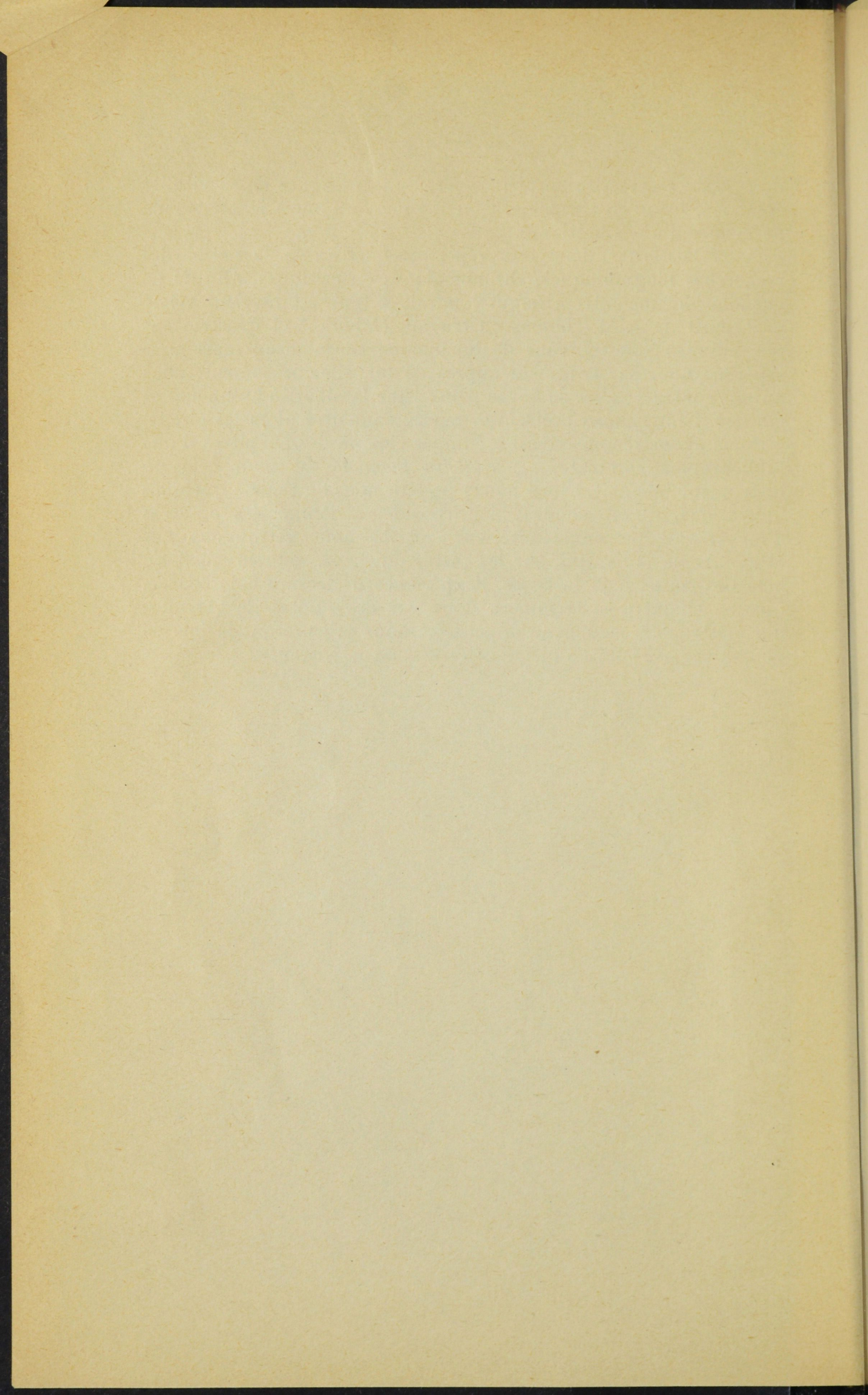
découverte d'Aristote — mais aussi, et consubstantiellement, milieu institutionnel, milieu universitaire, milieu littéraire, voire milieu social. Tout l'ouvrage est bâti sur la conviction que sont étroitement solidaires, dans leur comportement et dans leur vérité, et donc dans l'intelligence que nous en pouvons avoir, les œuvres d'un génie et l'humanité dans laquelle ces œuvres se plantèrent et portent fruit, au-delà de cette humanité même. Il n'y a pas de fossé, mais au contraire permanente interpénétration au bénéfice de l'une et de l'autre, entre la vérité de l'esprit et les conditions de son élaboration ; ces conditions sont donc une efficace voie d'accès à cette vérité, dans l'homogénéité de l'histoire comme dans l'éternité du vrai. Certes, avec Carlyle, nous croyons à la primauté et à l'irréductibilité du génie personnel, et saint Thomas en est peut-être le plus saisissant exemple ; mais nous savons aussi que la personne est, à la mesure même de son génie, solidaire de la communauté, des communautés humaines dans lesquelles elle se plante. Et nous avons confiance que, chapitre par chapitre, le lecteur sentira croître en lui la perception de la vie intérieure de saint Thomas, à mesure qu'il découvrira en sous-œuvre les composantes sociales de sa pensée, de son travail, de ses sources, de ses méthodes. Voir naître et travailler un maître théologien, dans un siècle où théologiens et théologie n'étaient pas séparés du monde, de ses conditions, de ses perspectives, de ses techniques, de sa culture, c'est un grand spectacle, et une leçon pour qui voit désormais la théologie exilée et vainement jalouse de ses droits. Inutile d'ajouter que cette cohérence ne comporte point le relativisme que la maladresse des uns ou des autres en ont parfois déduit. La vérité n'est pas moins vraie, pour être inscrite dans le temps.

C'est dans l'analyse des genres littéraires que s'accomplit, pour des œuvres écrites, la découverte de cette communion entre la pensée et son milieu, où précisément la pensée puise ses moyens d'expression, conceptuels autant que linguistiques. Pousser à fond cette analyse des formes de la pensée nous a paru d'une fécondité extrême ; et c'est là l'unité de notre travail, qui ne veut pas être une simple collection de renseignements érudits sur la chronologie ou l'authenticité des œuvres de saint Thomas. Un commentaire d'Aristote, un commentaire de la Bible, un quodlibet, une somme ne sont pas des réceptacles amorphes à l'usage indifférent d'une pensée pure : ils ont, avec leurs lois, leur comportement spirituel. Augustin a écrit des « confessions » et Denys procède par symboles ; saint Thomas, professeur à l'Université de Paris, enseigne, dispute, commente. La diversité des genres littéraires est précisément,

dans cette Université en plein essor, l'un des signes de sa vitalité créatrice, jusqu'en théologie, devenue dès lors une science, organe nécessaire d'une Chrétienté.

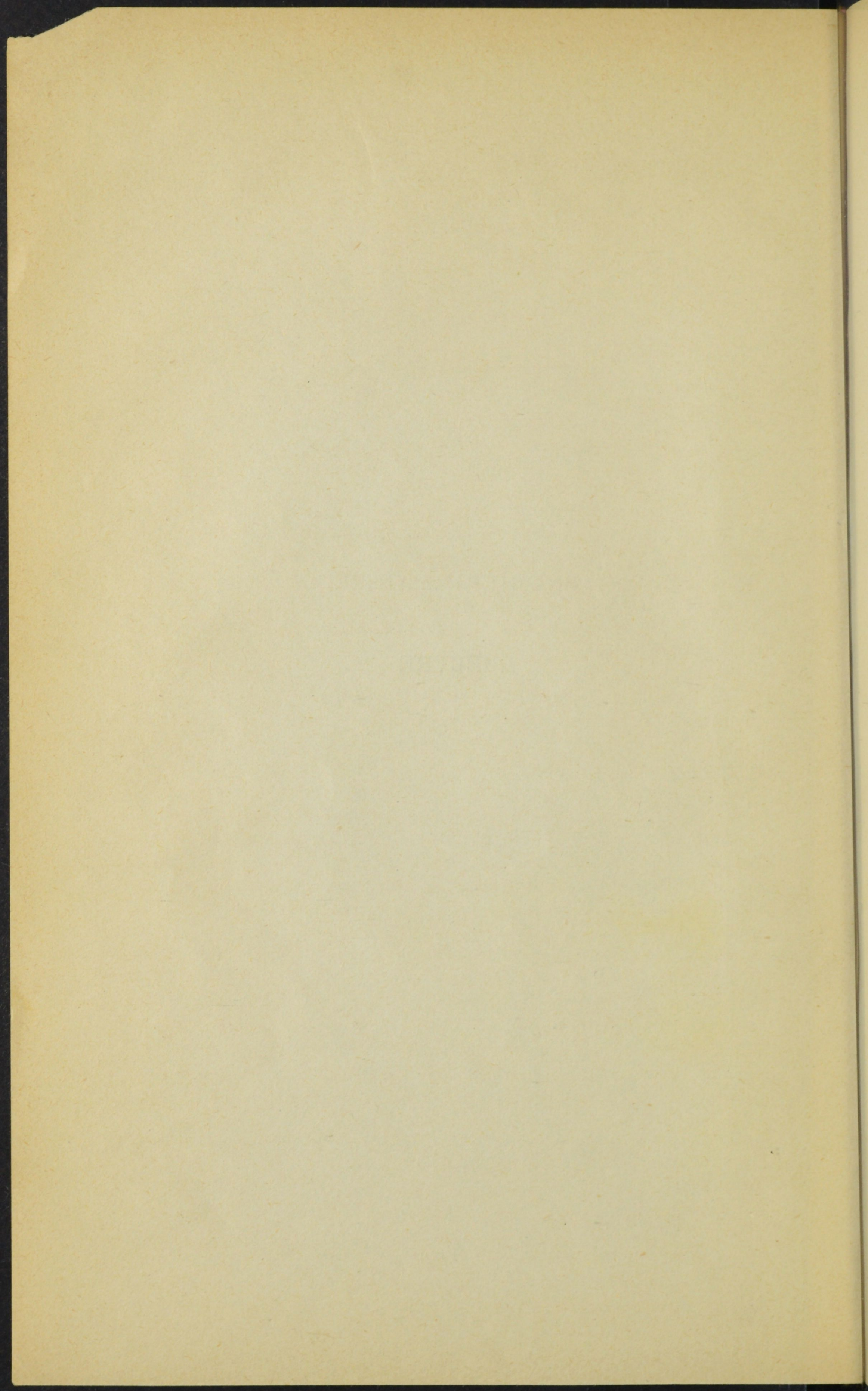
Nous laisserons donc aux répertoires existants le détail des recherches biographiques, chronologiques ou critiques, afin de ne pas alourdir une entreprise qui voudrait se tenir à l'intérieur même de l'esprit de saint Thomas en travail, élaborant et construisant ses œuvres. Nous n'avons de lui aucune confidence ; mais nous espérons que, par ces accès auprès de lui, silencieusement, nous aurons contracté avec sa haute pensée une familiarité lumineuse et efficace. Nous serons prêts à en mieux connaître alors les objets.

Nous avons renoncé aussi à équiper chacun des chapitres d'une bibliographie complète. Le *Bulletin thomiste* est pour cela un instrument adéquat. Nous avons préféré nous en tenir à quelques indications, qu'on voudra bien considérer comme les amorces d'un travail personnel ultérieur ; et là nous retrouvons nos étudiants de jadis, qui, sur les pistes ouvertes, poursuivaient au delà des cours, à plein texte, l'expérience de lecture commencée. Chaque chapitre se terminera donc par des « notes de travail », qui mettront le lecteur en appétit, et nous procureront la joie de poursuivre avec lui l'amicale conversation ici engagée.



PREMIÈRE PARTIE

L'ŒUVRE



CHAPITRE PREMIER

L'ŒUVRE DANS SON MILIEU

Thomas d'Aquin était né au château fort de Roccasecca, près d'Aquino, dans l'Italie méridionale, au début de 1225, sinon à la fin de 1224, au moment où Honorius III (1216-1227) prolongeait débonnairement dans l'Église et dans le monde le prestige d'Innocent III, et où Frédéric II (1215-1250) gouvernait, de la Germanie à la Sicile, le saint Empire, un instant réconcilié avec le Sacerdoce par la paix de San Germano (1230). Louis IX, en France, allait inaugurer, encore enfant, son long règne, à l'heure où la dramatique croisade entreprise contre Raymond VII de Toulouse et les Albigeois tournait au bénéfice de la royauté capétienne. Les Musulmans, toujours installés en Espagne dans le royaume de Grenade, malgré la victoire des croisés à Las-Navas (1212), poursuivaient l'état de siège du monde chrétien ; l'installation du royaume latin de Jérusalem ne faisait que rendre plus sensible la hantise de l'Islam. Plus loin, la pression des Tartares révélait la puissance et la vitalité humaine du continent asiatique. La Chrétienté, qui, coulée dans les formes géographiques et culturelles de l'Empire romain, avait cru recouvrir l'humanité et réaliser sur terre la « cité de Dieu », prenait maintenant conscience que la foi n'avait touché qu'une partie de l'humanité, et que le cosmos existait avec ses immenses ressources profanes.

Landolphe d'Aquin, seigneur féodal, engagé dans les rivalités locales et les luttes politiques de l'Empire, offrit Thomas, son plus jeune fils, comme oblat, en 1230, à la puissance abbaye voisine du Mont-Cassin, aux confins des États de l'Église et du royaume de Sicile : démarche religieuse et intéressée à la fois, qui évoque le milieu social et le climat culturel où, selon la tradition féodale, va croître l'enfant. L'invasion de Frédéric II en Italie, après la reprise violente du conflit entre le Sacerdoce et l'Empire, oblige Thomas à

quitter l'abbaye bénédictine (1239) ; il est alors envoyé aux écoles de Naples, où, à la faculté des arts, il commence une vie universitaire que sa mort seule va interrompre ; car, après cinq ans écoulés là, puis sept ans d'études philosophiques et théologiques à Paris et à Cologne dans les *studia* universitaires des frères prêcheurs, sa carrière d'enseignement se déroulera sans interruption ni distraction.

L'entrée de Thomas chez les prêcheurs, malgré la violente opposition de sa famille (1244), commande évidemment, avec l'orientation religieuse de son âme, toutes ses activités, non seulement au point de vue extérieur, mais surtout en doctrine et en esprit. Homogénéité dont nous aurons à observer fidèlement la totale rectitude comme un trait décisif de cette vie. A l'automne de 1245, Thomas se rend à Paris, au couvent de Saint-Jacques, le grand centre scolaire de l'Ordre, planté en pleine université, et devient l'étudiant d'Albert le Grand, alors professeur à la faculté de théologie. Pendant l'été de 1248, il quitte Paris pour suivre maître Albert, qui va prendre à Cologne la direction du nouveau *studium generale* établi par l'Ordre. Il y reste jusqu'en 1252, et revient alors à Paris pour s'y préparer, dans l'enseignement, à la maîtrise en théologie.

L'Université était en pleine bataille, précisément par la rivalité des séculiers et des réguliers ; une longue grève, décidée par les professeurs, ajoutait à l'effervescence. Thomas, après avoir commenté la Bible (1252-1254), puis les *Sentences* de Pierre Lombard (1254-1256), reçoit, au milieu de ces incidents, la *licentia docendi* au début de 1256, sur les instances extrêmement élogieuses d'Alexandre IV ; il poursuit son enseignement comme maître, dans l'une des deux écoles dominicaines incorporées à l'Université jusqu'en juin 1259. Il rentre alors en Italie, où il enseigne à la curie pontificale successivement à Anagni (1259-1261), à Orvieto (1261-1265), passe de là au couvent de Sainte-Sabine à Rome (1265-1267) puis est rappelé à la curie, à Viterbe, par Clément IV (1267-nov. 1268).

Les luttes ont repris de plus belle à l'Université de Paris, non plus seulement sur le terrain corporatif, mais sur le terrain doctrinal : la crise intellectuelle et morale provoquée par la diffusion de l'aristotélisme devient de plus en plus aiguë. Thomas d'Aquin, dont la position personnelle est en cause, mais dont le crédit est considérable, y est appelé d'urgence : années d'une invraisemblable fécondité (1268-Pâques 1272). Sans doute est-ce sur la prière du roi Charles d'Anjou qui veut remonter l'Université de Naples, que

Thomas revient dans cette ville, pour y prendre la direction de la faculté de théologie (1272). Appelé par Grégoire X à participer au prochain concile de Lyon, il se met en route en janvier 1274, mais meurt à l'abbaye cistercienne de Fossanova, le 7 mars.

La biographie de saint Thomas est donc d'une simplicité extrême : quelques déplacements au cours d'une carrière tout entière enclose dans la vie universitaire, Paris, la curie romaine, Paris à nouveau, Naples. Ce n'est pas là seulement la régularité du professionnel tout donné à l'enseignement, que ne semble point atteindre l'écho des affaires sociales et politiques de son temps ; les grands événements eux-mêmes de cette existence silencieuse se développent à l'intérieur de l'Université ; le drame où se jouait, dans son esprit, dans sa vie religieuse, le sort de la pensée chrétienne, trouve ses causes et produit ses effets dans l'Université ; une université, il est vrai, où se concentrent effectivement tous les facteurs d'une civilisation en plein essor, où consciemment, autoritairement, la Chrétienté a engagé sa doctrine et son âme. L'œuvre de saint Thomas rencontre donc là non seulement les conditions techniques de son élaboration, non seulement l'occasion polémique de sa production, mais le milieu spirituel de toutes parts enveloppant et pénétrant, où dans des contextes homogènes elle trouve aujourd'hui son intelligibilité historique comme elle trouva à sa naissance le climat de sa fécondité. Il n'est pas indifférent que saint Thomas soit arrivé à Paris au temps de saint Louis et de Frédéric II,

à l'heure où, dans la société nouvelle de l'ère communale, la corporation universitaire concentrait la ferveur et la curiosité qui vont introduire en Chrétienté Aristote et la raison antique,

à l'heure où s'achevait Notre-Dame de Paris et s'écrivait le *Roman de la Rose*,

à l'heure où, après Bouvines, défaite conjointe du Saint-Empire et de sa hiérarchie féodale (1214), l'Europe entre dans une ère nouvelle où elle cessera d'être une entité théocratique,

à l'heure où l'Islam enveloppe l'Occident de ses succès militaires et le séduit par sa science et sa philosophie,

à l'heure enfin où marchands et missionnaires découvrent jusqu'au pays de Catay les dimensions de l'univers et la variété des civilisations.

Il n'est pas indifférent que, dans la Chrétienté d'Innocent III, Thomas d'Aquin ait été frère prêcheur, et qu'il ait à point trouvé comme maître chez ces nouveaux religieux Albert le Grand.

LES ÉCOLES NOUVELLES

L'Université, avec son appareil et son esprit, vient de naître dans les écoles urbaines, laissant à leur routine intellectuelle les écoles monastiques, demeurées solidaires du conservatisme féodal. Il s'était produit, en effet, dans les centres de culture et d'enseignement, un déplacement spirituel et géographique de capitale importance, à la faveur de l'évolution économique et sociale qui transformait le monde occidental. Les institutions féodales s'effritaient, appesanties par une structure qui ne répondait plus aux conditions et aux besoins de la société humaine. Avec l'extension du commerce, la circulation de l'argent, la reprise du trafic méditerranéen, l'essor des nouvelles techniques, la spécialisation du travail, l'accroissement rapide de la population, se sont peu à peu constituées les agglomérations urbaines dans lesquelles une classe nouvelle, parvenue à maturité, avait conquis ses franchises, libertés personnelles, libertés civiques, libertés foncières, hors d'une économie domaniale allant de pair avec le servage individuel et l'interdiction du droit d'association. L'autorité n'est plus liée à la possession du sol, non plus que les valeurs économiques, et la sélection des élites se fait hors d'une aristocratie foncière dans un brassage où l'artisan et le commerçant prennent leur chance ; car le travail n'est plus une fonction inférieure, mais le moyen d'une promotion. Avec les conditions qui l'avaient fait naître, dépérit le régime où, pour assurer la sécurité sociale et la stabilité individuelle, l'« hommage » liait l'homme à l'homme dans une dépendance personnelle, sommaire et bienfaisante, que venait sanctifier le serment ; désormais aux contrats individuels d'allégeance se substituent des chartres collectives, où tous les sujets sont soumis au bien commun du groupe, en même temps que sont garantis leurs *jura et libertates*. Les communes affranchies ne sont pas des associations d'individus, mais des êtres collectifs, dominant toutes les manifestations de la vie individuelle, des personnes juridiques, véritables sujets de droit.

Dans ce passage du fief à la commune, au cours du XIIe siècle, les esprits avaient progressivement conquis l'autonomie de leurs démarches, le sens des responsabilités personnelles, le goût de l'initiative, et cette agilité qui manifeste la maîtrise de l'homme dans les problèmes imprévus d'un monde nouvellement ouvert. Les écoles urbaines, remplies de ces générations montantes, portent dans la vie intellectuelle et dans l'organisation de l'enseignement

les mêmes aspirations qu'incarnaient dans la vie sociale et dans l'organisation de la cité les corporations et les magistratures municipales. A eux seuls et du dehors la libre association et le régime électif suffisent à révéler combien, dans ces collèges universitaires, nous sommes loin des antiques écoles monastiques, encloses dans leur domaine, liées à un peuple immobile, gouvernées par le paternalisme abbatial, solidaires en un mot de cette féodalité majestueuse où le monachisme avait trouvé sa base terrestre.

Or Thomas d'Aquin, que sa naissance avait placé dans une haute dynastie féodale, que ses traditions familiales destinaient à la plus puissante des abbayes, qui effectivement passa sa prime jeunesse au Mont Cassin, entra, par la liberté conquise de sa vocation, dans une voie qui le mènera à la plus effervescente et la plus représentative des écoles urbaines, en plein cœur de la société nouvelle, à l'Université de Paris.

Il ne faut certes pas parler sans nuance de la décadence des études monastiques au XIIIe siècle ; bien des chefs-d'œuvre en sortirent et en sortiront toujours, qui laisseront dans leur poussière les produits de l'école ; mais les plus belles réussites personnelles ou locales ne peuvent masquer le déclassement institutionnel qui s'est accompli au cours du siècle, avec l'évolution de la société et de la culture. C'est décidément un autre peuple qui vient aux écoles, à Paris, à Bologne, à Oxford, à Cologne. Et d'abord c'est une foule, qui a vite débordé le cloître de la cathédrale et s'est constitué dans la ville son quartier à elle, où elle est maîtresse, même dans la rue où sa turbulence s'installe. Les élèves d'Abélard, et non plus ceux d'Anselme. L'« université » d'études, dans laquelle se groupent spontanément ces écoles, est l'un des corps de la ville nouvelle, à l'instar des corps de métiers ; elle y constitue une entité juridique collective, capable de traiter au nom de la profession, ainsi élevée au rang d'un « office » dans la cité ; elle a le droit d'organiser sa vie à sa guise, jusque dans sa propre police, pourvu qu'elle ménage les droits de la collectivité supérieure. Ayant directement pour objet les valeurs intellectuelles et culturelles, elle tend même à déborder le cadre de la cité ou à procurer ses conseils aux politiques, dans le juste sentiment de sa dignité universelle. Maîtres et élèves jouissent d'un « état »[1] qui bénéficie non seulement de ses *jura et libertates*, mais aussi d'un prestige moral et bientôt politique, à l'avantage ou au détriment du haut savoir.

(1) Donner au mot *status* toute sa force dans la langue médiévale. Cf. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. IV, Paris, 1942, chap. 2.

De la rue du Fouarre à l'abbaye de Sainte-Geneviève, les écoles ont à peu près envahi la montagne, au long de la rue Saint-Jacques, où Albert le Grand et Thomas d'Aquin tiendront bientôt école ouverte, incardinée à l'Université et participant à ses droits comme à ses programmes et ses manifestations. Population avide, pour qui le savoir n'est plus seulement une propédeutique monastique, mais un moyen de culture et une ressource indispensable pour faire carrière. La faculté des arts prend son autonomie, administrative et intellectuelle ; les médecins et les juristes composent leurs cycles d'études ; maîtres et élèves se groupent en corporations pour défendre leurs droits et conquérir leurs privilèges. La rivalité et l'ambition s'installent parmi eux, et les exigences financières d'une telle entreprise posent des problèmes imprévus que la fondation des collèges tentera de résoudre. On multiplie comme on peut les livres par des procédés inconnus des antiques *scriptoria* et la facture même des manuscrits révèle les besoins et les mœurs de cette démocratie intellectuelle[1]. Nous voilà loin du personnel de l'école monastique, qui, pour l'amour de Dieu, sans hâte, sans ambition, sans souci du lendemain, préparait le jeune moine à la lecture de la Bible et au service divin. Cîteaux même, qui venait de rendre à la vie monastique un lustre magnifique, avait consommé la rupture avec ce monde nouveau, bâtissant ses abbayes loin des villes, renvoyant le moine au travail manuel, réduisant ses études à la lecture spirituelle, condamnant la dialectique et les autres disciplines profanes. Lorsque l'Ordre de saint Benoît voudra renouveler ses études, il devra chercher appui hors du cloître, et, significatif retour des choses, fondera un « collège » près des écoles parisiennes[2]. Ce sont les Ordres nouveaux, mendiants mineurs et

(1) C'est pour assurer, dans ces conditions nouvelles, la multiplication et la correction des textes, en même temps que pour régler les rapports entre copistes, correcteurs, libraires, maîtres et étudiants, qu'on en vint à la composition d'*exemplaria* contrôlés par l'Université et reproduits pièce à pièce. Cf. J. Destrez, *La « pecia » dans les manuscrits du moyen âge*, dans *Rev. sc. phil. et théol.*, XIII (1924), p. 182-197 ; *La « pecia » dans les manuscrits universitaires du XIII*e *et du XIV*e *siècles*. Paris, 1935.

(2) En 1260, cf. *Chart. Univ. Paris*, I, n. 361. P. Auger, *Le collège de Cluny*, Paris, 1916, substitue à l'évolution des institutions un moralisme bien superficiel, en attribuant la lenteur de cette fondation au souci d'épargner aux jeunes moines le contact pervertisseur des milieux estudiantins de Paris, Qu'il lise la lettre de Pierre de Celle, abbé de Saint-Rémy, à Jean de Salisbury (1164) sur la véritable école, où l'on ne paye pas son maître, où l'on n'est pas circonvenu par la dispute, où toute question est déterminée et toute raison comprise, l'école bienheureuse du Christ, loin des décevantes séductions de Paris. Cf. J. Leclercq, *Les études universitaires dans l'Ordre de Cluny*, dans *Mélanges bénédictins*, Abbaye Saint-Wandrille, 1947, p. 351-371.

C'est en 1245 qu'Étienne de Lexington, abbé de Cîteaux, prendra l'initiative de

prêcheurs, qui en même temps qu'une sainte réaction contre l'enivrement intellectuel ou les désordres moraux de la civilisation nouvelle, mèneront une politique de présence au sein de cette civilisation, en face de laquelle il importait d'affranchir l'Église des cadres féodaux périmés. François d'Assise et Thomas d'Aquin sont les deux pôles de cette Chrétienté.

L'UNIVERSITÉ

L'Université, en effet, création inédite de l'ordre nouveau, est aussi une institution de Chrétienté, peut-être la plus significative institution de cette Chrétienté nouvelle, à ce point que nous avons aujourd'hui quelque peine à imaginer le caractère ecclésiastique d'une université où toutes les ressources, depuis la subsistance matérielle et les règlements de police jusqu'aux inspirations suprêmes, où tout le personnel depuis les médecins jusqu'aux grammairiens, étaient en dépendance d'un régime de cléricature. L'historien, qui l'a vue naître dans et par l'Église, ne s'étonne pas de l'y voir trouver ensuite son milieu matériel et moral, en même temps qu'il est prêt à laisser aux plus variables contingences le droit universitaire qui légifère pour cette pédagogie. La condamnation d'Aristote est un acte doctrinal, mais les règlements administratifs qui en autorisent et bientôt en imposent la lecture lui font face ; l'interférence des deux plans est à prévoir, où pourra se frayer une voie, avec les plus libres curiosités, l'aristotélisme de saint Thomas. On ne sera pas surpris de voir, à Paris pour les arts ou à Montpellier pour la médecine, le légat du pape fixer les horaires des cours et les protocoles des grades, ni même l'archevêque Kilwardby à Oxford dogmatiser en grammaire ; et c'est par la pression de Rome que, après les pénibles incidents de 1252-1256, Thomas d'Aquin sera agréé parmi les maîtres de Paris[1]. La papauté est là chez elle, et c'est pour le moins par une fausse optique historique qu'on a parlé ici de « mainmise », alors que c'est elle qui, parfois crée l'entreprise, comme à Toulouse, à Sienne ou à Plaisance, qui en tout cas favorise le droit d'association et libère l'institution du conservatisme local de l'ancienne école épiscopale. L'Université,

fonder à Paris un collège (dit des Bernardins) pour ses moines. Après la longue impuissance de Cîteaux en face de la culture nouvelle, le texte chaleureux de l'approbation d'Innocent IV est plein de saveur. *Chart. Univ. Paris.*, I, n. 133. Cf. références rassemblées par A. Wilmart, dans *Rev. asc. myst.*, 1929, p. 370, note.

(1) *Chart. Univ. Paris*, I, n. 270.

corporation intellectuelle de la cité, est aussi corps de l'Église, ayant son « office », jouissant de ses droits et libertés, selon les chartes octroyées par l'autorité de la collectivité chrétienne qu'elle veut servir. La politique romaine de l'exemption, pratiquée depuis deux siècles pour les ordres religieux, trouve dans ce gouvernement universitaire une heureuse application, en pleine et féconde solidarité avec la multiplication des échanges et la circulation des personnes, qui internationalisent la vie intellectuelle comme les affaires commerciales. La mobilité et la centralisation des nouveaux ordres religieux répondent adéquatement à l'évolution de la société et de l'Église ; ainsi prêcheurs et mineurs seront les artisans spontanés du nouveau régime d'enseignement, où l'Église prend l'initiative des progrès et des inspirations. L'anglais Alexandre de Halès, l'allemand Albert le Grand, les italiens Bonaventure et Thomas d'Aquin, feront de Paris la capitale intellectuelle de la Chrétienté. L'œuvre de saint Thomas n'est concevable que dans cet universalisme ; elle y prend tout son relief après y avoir rencontré sa matière[1]. Ce n'est pas simple coïncidence si frère Thomas est envoyé à Paris et y fait carrière ; il s'y trouve comme par un déterminisme où jouent de concert les lois de son Ordre, les directions de l'Église et le mouvement même de la société.

C'est évidemment la faculté de théologie qui est l'âme de l'institution et la raison d'être de la juridiction de l'Église. Cela aussi est nouveau, qu'une corporation de professeurs patentés, pourvus de la *licentia docendi*, ait dans l'Église charge et mandat d'enseigner la doctrine révélée. Certes il y eut toujours des maîtres, en théologie comme en catéchèse, adjoints à l'ordre épiscopal ; mais il s'agit ici de professeurs, de professionnels de l'école, attachés à l'élaboration d'un savoir, dont le titre juridique dépend de la corporation et n'est pas proprement une fonction hiérarchique. État intermédiaire, que ne connaîtra pas l'Orient, comme il ne connaîtra pas, du moins dans son extension, la scolastique. Le « docteur en théologie », ou, en groupe, les *magistri*, comme on dit alors, composent, dans le champ de la doctrine sacrée, une manière de département nouveau où l'enseignement de la foi engage expressément à son service la raison ou sa philosophie, pour constituer une science organisée, une théologie scolastique. Le progrès des méthodes s'inscrit dans le développement des institutions d'enseignement. Les *magistri* ont qualité officielle pour parler foi et doctrine ; ils

(1) Cf. E. Gilson, *Albert le Grand et l'Université de Paris*, dans *Vie intell.*, 25 mai 1933, p. 9-28.

« déterminent » après la question disputée, et leur solution est autorisée[1]. Ils ne sont pas des autorités, *auctoritates*, au sens décisif du magistère ecclésiastique, car ni leur situation hiérarchique, ni la matière de leur travail propre ne le comportent ; mais enfin ils sont un « lieu » théologique, l'École existe dans l'Église, en dessous des Pères dans la foi. Saint Thomas comme Albert et Bonaventure seront des « docteurs de l'Église ».

C'est là de quoi situer d'avance leur effort, et prévoir le genre littéraire de leur œuvre : un enseignement avec ses techniques, ses formulaires, ses auditoires spéciaux, ses rites, et cette espèce d'isolement que la meilleure pédagogie ne peut rompre tout à fait. La théologie se détache de la pastoration ; c'était un bien gros risque à courir, mais il était dans la nature des choses et selon les lois du progrès de l'esprit. Le génie et la sainteté, ou tout bonnement la foi chez le théologien, domineront le métier ; mais le métier restera l'instrument normal ; l'Université médiévale en perfectionnera l'usage jusqu'au raffinement. En cette densité technique aussi l'œuvre de saint Thomas est un chef-d'œuvre et il suffit de songer à tel chapitre du *Contra Gentiles* ou à l'*Itinerarium* de saint Bonaventure pour s'assurer que les valeurs spirituelles les plus purifiées ont su s'incarner dans ce style.

A tous ces titres, on comprend que les professeurs de la faculté de théologie aient, dans une unique *universitas magistrorum*, lié commerce avec les professeurs de la faculté des arts. Ils étaient d'ailleurs passés par les arts, avant d'entrer en théologie, et les règlements universitaires veilleront à cette formation préalable. Cette cohabitation posa bientôt des problèmes de frontière, à mesure même que l'antique cadre des sept arts, docile instrument de la lecture biblique, cédait sous la croissance d'une philosophie dont les prétentions ne pouvaient plus s'enclore dans la dialectique. L'entrée d'Aristote sera, nous le verrons, le pivot de cette crise de croissance ; dès maintenant nous la pouvons prévoir dans l'autonomie conquérante de la faculté des arts. Les conflits naîtront donc du terrain institutionnel lui-même, ce qui donnera à leur violence plus de profondeur et de ténacité. Entre les deux facultés

(1) Ainsi le maître détermine-t-il après la question disputée (cf. *infra*, chap. IX) ; ainsi surtout les maîtres en corps, ou par leur commun consensus, tranchent-ils les controverses, là surtout où la foi se construit en science théologique. Cas typique, celui où huit positions de Pierre Lombard sont, avec beaucoup de respect pour le « maître » des Sentences, « communiter reprobatae a magistris parisiensibus » *Chart. Univ. Paris*, I, n. 194 ; cf. M.-D. Chenu, *Authentica et Magistralia. Deux lieux théologiques aux XIIe-XIIIe siècles*, dans *Divus Thomas*, XXVIII (1925), p. 257-285.

des oppositions se dresseront, mais aussi seront contractées des alliances, auxquelles la géographie universitaire donne leur sens aigu à travers les malentendus et les compromis. Saint Thomas fut un rude adversaire pour Siger de Brabant, l'averroïste, le chef de la minorité dans la faculté des arts, turbulente et divisée ; mais il jouissait d'un extraordinaire crédit parmi les artiens, qui, à l'annonce de sa mort, dans une pétition émouvante à lire encore aujourd'hui, demandèrent aux prêcheurs en même temps que ses derniers écrits l'honneur de recevoir à Paris, la dépouille mortelle du maître « tanti clerici, tanti patris, tanti doctoris »[1].

Si nous citons encore Paris, ce n'est pas seulement parce que saint Thomas y conquit un tel prestige, c'est parce que l'université en fut effectivement, et à ce moment même, le prototype des nouvelles écoles, le produit adéquat de la nouvelle société, le lieu spirituel de la renaissance. Certes cette renaissance est un phénomène général, qui dès le début suscita çà et là d'identiques ferveurs et gagna de proche en proche. Le second tiers du XIIIe siècle voit se multiplier à un rythme surprenant les fondations, ecclésiastiques, seigneuriales, communales, qui ne relèvent pas seulement d'une émulation superficielle, mais de l'incoercible poussée des nouvelles élites se créant leurs organes de formation et de culture. Le fait est d'autant plus significatif que, pendant le XIIe siècle, les mesures les plus catégoriques des autorités suprêmes n'avaient pratiquement abouti à rien, en « arts » comme en théologie, et que les plus admirables réussites étaient demeurées locales et transitoires.

Bologne était cependant dès lors et depuis longtemps la digne émule de Paris, et, pour différente que fut sa structure corporative et administrative, elle répondait excellemment, à sa manière et dans son domaine, à l'effervescence commune. Ville du droit, elle découvre les *Pandectes* et exploite le *Digeste* ; Irnerius est sa gloire comme Abélard la gloire de Paris, et le *Décret* de Gratien y joue le rôle des *Sentences* du Lombard à Paris. Quand à Paris, Albert le Grand apprend à lire Aristote, Frédéric II à Bologne mobilise les romanistes au service du nouvel Empire, et Rome redouta autant les légistes impériaux que le rationalisme averroïste parisien.

Padoue, née d'une sécession de Bologne en 1222 et chaudement soutenue par la commune, s'est modelée sur son *Alma mater*. Elle nous intéresse entre toutes les fondations de l'Italie du Nord, car Albert le Grand s'y forma et y trouva, avec sa vocation domi-

(1) *Chart. Univ. Paris*, I, n. 447.

nicaine, les premiers éléments de son extraordinaire et précoce curiosité.

Naples, fondation princière de Frédéric II, à ce moment même (1224), pour faire pièce à Bologne trop indépendante, végéta longtemps. Cependant, dans ce royaume des Deux-Siciles, sur l'une des lignes de circulation entre l'Orient et l'Occident, entre l'Islam et la Chrétienté, elle devait fournir appui aux desseins politiques et scientifiques de l'Empereur, en particulier à l'entreprise de traduction des ouvrages arabes, dans laquelle Michel Scot, philosophe favori de la Cour entre 1228 et 1235, eut une part prépondérante (trad. d'Averroès)[1]. On sait que Pierre d'Irlande y fut, vers 1240-1244, le professeur du jeune Thomas d'Aquin[2]. Cependant l'Université ne devait prendre corps que sous la dynastie angevine, et saint Thomas viendra alors organiser la faculté de théologie, en octobre 1272, après que Charles Ier eut invité maîtres et étudiants parisiens à venir participer, comme à un copieux repas, à l'enseignement de l'université restaurée, où la nature et la cité, dit-il, composent le cadre le plus opulent[3].

Paris cependant reste, selon le mot des maîtres réclamant le corps de saint Thomas, « omnium studiorum nobilissima civitas »[4], et les effets de la décentralisation devenue nécessaire, pendant la deuxième moitié du siècle, n'ont pas encore touché, quand Thomas y enseigne, la primauté spirituelle et institutionnelle de l'université française, du moins en philosophie et en théologie. Dès le dernier tiers du XIIe siècle, elle était la conseillère des princes et des prélats : en 1169, Henri II d'Angleterre propose de soumettre sa querelle avec Thomas Becket au jugement de l'assemblée des maîtres de Paris[5] ; elle est désormais selon le mot du pape, le four où cuit le pain intellectuel du monde latin ; ailleurs on allaite les nourrissons, ici on alimente les esprits robustes[6]. En ressources

(1) R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, XXII (1933), p. 193-245, en part. 196-210.

(2) M. GRABMANN, *Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des hl. Thomas von Aquin*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926, p. 249-265.

(3) Cf. *Chart. Univ. Paris*, I, n. 443.

(4) Cf. *ibid.*, n. 447.

(5) Cf. *ibid.*, Introd., n. 21, p. 23 : « ... Paratum esse stare judicio curie domini sui regis Francorum, vel judicio ecclesie Gallicane, aut scolarium Parisiensium » (lettre de Thomas Becket à l'archevêque de Sens).

(6) Ainsi Geoffroi de Vinsauf (E. FARAL, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècles*. Paris, 1923) :

> Parisius dispensat in artibus illos
> Panes unde cibat robustos. Aurelianis
> Educat in cunis auctorum lacte tenellos.

accumulées, en personnel enseignant, en recrutement international, en organisation professionnelle et pédagogique, en traditions scolaires, en qualité technique, en curiosité d'esprit, en inspiration créatrice, elle est le centre intellectuel de la Chrétienté, le domaine par excellence de la haute culture, la « civitas philosophorum »[1], la nouvelle Athènes[2]. Saint Thomas hors Paris est inconcevable, spirituellement et institutionnellement ; Viterbe, Rome, Naples, ne sont que des épisodes dans son intellectualité, comme dans sa carrière. Paris est son lieu naturel.

LA RENAISSANCE

La genèse des institutions scolaires nous introduit au mouvement spirituel qui les anime et dans lequel elles trouvent leur cause profonde, avec l'homme nouveau qui naît. Car c'est bien à une « renaissance » que nous assistons là, dont l'un des sommets va être la découverte d'Aristote et l'assimilation de la raison grecque par la théologie chrétienne.

Il importe, fût-ce au prix d'un paradoxe verbal, de rétablir ainsi la juste perspective de la scolastique du XIIIe siècle dont saint Thomas est le maître : elle naît au cœur d'une authentique renaissance dont la renaissance carolingienne avait été le premier effort, dont la Renaissance du XVIe siècle sera une ultérieure étape. Chacune eut son domaine privilégié où sa ferveur porta ses fruits ; chacune eut ses lacunes et ses échecs, par où elle provoqua les

(1) Albert le Grand.

(2) Car c'est à Paris que s'accomplit le *transitus hellenismi ad Christianismum*. Thomas d'Irlande, O. P., à la fin du XIIIe siècle, fixera ainsi (sans oublier son pays) le thème de cette histoire symbolique de la culture : « Le bienheureux Denys... vint à Paris pour faire de cette ville la mère des études, à l'instar d'Athènes. La ville de Paris, est, comme Athènes, divisée en trois parties : l'une celle des marchands, des artisans et du populaire, qu'on appelle la grande ville (magna villa) ; l'autre, celle des nobles hommes, où est la cour du roi et l'église cathédrale, qu'on appelle la Cité ; la troisième, celle des étudiants et des collèges qu'on appelle l'Université. Les études furent d'abord transférées de la Grèce à Rome, ensuite de Rome à Paris, au temps de Charlemagne, vers l'an 800, et l'école de Paris eut quatre fondateurs : Raban, Claude, Alcuin, maître du roi Charles, et Jean surnommé Scot, né toutefois en Irlande, l'Irlande étant la grande Écosse, lequel Jean fut un des quatre commentateurs du bienheureux Denys, car ses livres ont été quatre fois commentés par Jean Scot, Jean Sarrazin, Maxime et Hugues de Saint-Victor ». *De tribus sensibus S. Scripturae*, Ms. Paris Nat. 15966 (cité *Hist. litt. de la France*, XXX, p. 406). Sur le thème de cette *translatio studii* à travers tout le moyen âge, cf. E. GILSON, *L'humanisme médiéval*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 132-185.

réactions de l'autre. Mais les plus profonds désaccords de la renaissance moderne et de la renaissance médiévale ne doivent point dissimuler l'unité d'un mouvement dont les ruptures manifestent le très délicat équilibre en terre chrétienne, mais non l'incohérence native. Saint Thomas va être précisément le théologien qui définira, par son œuvre même, les lois et les conditions de cet équilibre, établissant, avec une métaphysique de la nature, le statut de la raison en Chrétienté. Ce n'est certes pas là une parenthèse dans l'histoire de l'influence de l'Antiquité, ni dans l'évolution de l'esprit humain.

Une première fois, la découverte encore rudimentaire de la culture antique avait séduit et animé les esprits : l'enchantement de Rome, d'une Rome idéale et chimérique, fait la grandeur secrète du « saint empire » de Charlemagne, mystique résurrection, sous les plus nouveaux problèmes politiques, de l'empire romain et de son idéal politique universel. La culture classique d'Alcuin, l'organisation de l'enseignement, le goût de la belle écriture, composent alors autour du mythe de Rome la renaissance carolingienne, dont les aspirations, si débiles soient-elles, ouvrent le moyen âge, après que l'Islam eût décidément ruiné l'antique équilibre géographique et politique du monde. L'application à l'Écriture des lois de la grammaire avait alors amorcé, dans la doctrine sacrée, un rationalisme larvé qui trouvera bientôt sa réplique dans le péril d'une application égale de la dialectique, l'autre art du *trivium*, au même contenu de la révélation chrétienne.

D'autre part, si, au cours du Quattrocento, la séduction de l'Antiquité anime tout le champ de la culture, y comprises les disciplines politiques et la spéculation philosophique, c'est évidemment dans le double domaine des lettres et des arts plastiques que la grande Renaissance marque son triomphe et sa grandeur permanente. Le mot même d'humanimse reste à jamais marqué de cette spécialisation, si l'on peut dire, comme aussi il fixe une notion de la nature dont le chrétien s'accommode mal. La réforme catholique résiste farouchement à l'emprise païenne. Savonarole dispute Florence aux Médicis, Cajetan se débat avec l'aristotélisme padouan, et si le dominicain Guillaume Petit collabore à Paris avec Lefèvre d'Étaples, Reuchlin à Cologne est condamné par l'Inquisition.

Entre ces deux carrefours, le XIIe et le XIIIe siècles ne brisent pas un développement homogène, malgré les déplacements de son équilibre, et l'École trouve bien là son milieu de travail. Luther ne s'y trompera pas en l'anathématisant en même temps

qu'Aristote. L'entrée d'Aristote, en effet, au XIIIe siècle, à Paris, ainsi que le renouveau du droit romain au XIIe siècle, à Bologne, sont les deux pivots de cette « renaissance », et ce n'est pas parce qu'elle a réussi chrétiennement, qu'il la faut méconnaître sous le masque scolastique que lui ont fait les humanistes. La « matière antique » des romans, le culte de Virgile prophète, la pratique des « auteurs » anciens, le succès d'Ovide, tout un lot d'œuvres immorales qu'atteindra avec Aristote la condamnation de 1277, attestent que les lettres elles aussi sont nourries d'antiquité ; mais le succès de la dialectique et les trésors de la science gréco-arabe submergeront l'essor de cet humanisme médiéval. Par où la critique des hommes du Quattrocento reprend ses droits ; encore faut-il en déterminer le point d'application, afin de laisser au moyen âge, dans l'histoire de la civilisation occidentale, son mouvement intérieur et le sens de sa marche, condition indispensable pour avoir l'intelligence de sa philosophie de la nature et de sa théologie de la grâce[1].

Ce sont donc effectivement les deux faces d'un même drame dans la Chrétienté aux prises avec l'héritage recouvré de l'Antiquité : la crue du rationalisme aristotélicien d'une part, et, d'autre part, la restauration, dans son droit et son esprit, par les légistes de Frédéric II, de l'empire païen sous les emblèmes du saint empire romain. Même grandeur et mêmes menaces, dont la sensation aiguë s'exprime également en l'un et en l'autre cas dans les actes et les doctrines des papes. L'œuvre de saint Thomas et de ses confrères trouve dans ce parallélisme sa dimension historique et spirituelle.

Si nous avons affaire ainsi à une reconquête et exploitation du capital de la civilisation antique, un trait commun marquera les hommes et leurs œuvres, que ce soit au palais de Charlemagne, à l'Université de Paris, ou dans la Florence des Médicis : leur génie s'insère dans une imitation. C'est l'un des pôles de toute renais-

(1) Cette perspective historique implique évidemment une critique de la catégorie sommaire de *moyen âge*, et du concept « classique », anti-médiéval, de *renaissance* (Burckhardt). Sans partager l'excès de la réaction de NORDSTRÖM, *Moyen âge et Renaissance*, trad. du suédois, Paris, 1933, il faut réviser nos schèmes à partir des travaux de Pirenne, Haskins, Dawson, Gilson. Par ailleurs, historiens des lettres comme historiens de la vie spirituelle, sociologues et philosophes, sont d'accord pour situer à la grande coupure du XIIe siècle, « une des plus profondes qui aient jamais marqué l'évolution des sociétés européennes » (M. Bloch), le commencement de la « religion des temps nouveaux » (A. Wilmart).

sance. Les regards, les imaginations, les spéculations, l'instrumentation technique bénéficient, pour atteindre et exprimer la réalité, des richesses et des modèles des anciens, dont les plus personnelles puissances créatrices font leur profit. Ces modèles anciens, on les révère, et leur autorité fait loi ; canons de la lettre ou normes de la pensée, ils expriment des principes éternellement valables. Arioste ici ne le cède pas à Alcuin, et Ronsard se règle sur Horace comme Siger de Brabant sur le Philosophe. Un même appesantissement peut s'en suivre : le formalisme de l'École est, à son plan, de même type que la servilité des grammairiens et des lettrés, ceux du XIIe siècle comme ceux du XVe ; dans l'un et l'autre cas, « la formule empêche la vie de se manifester, et, en fin de compte, c'est contre la vérité même que se tournent les préceptes des anciens qui avaient été la proclamation de ses droits »[1]. S'il est contre cette déchéance quelque protection, non seulement dans le génie toujours libre et pur, mais dans les procédés du commun enseignement, c'est encore dans l'École qu'on le trouve, plus aisément que chez les humanistes, car les exigences de l'esprit y ont peu à peu créé une technique pour le traitement de ces « autorités » anciennes soumises sans vergogne à une « exposition révérentielle » qui sera scandaleuse pour les philologues du Quattrocento. Non seulement nous trouverons de cette technique, chez saint Thomas, et chez ses contemporains, un constant usage ; mais nous la verrons fondée sur l'énoncé catégorique de la primauté, pour le philosophe, de l'investigation rationnelle avec ses risques, sur l'acceptation des autorités et le culte des anciens. « Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum », dira saint Thomas[2].

La divergence ici est profonde entre les deux renaissances, la médiévale et l'humaniste. Il la faut observer, dans son principe et dans ses applications au travail sur les textes ; car nous voici au nœud de ce paradoxe d'une renaissance engendrant une scolastique, et l'aristotélisme de saint Thomas trouvera là sa clef et sa mesure. Aussi bien n'est-ce qu'un cas entre les autres de l'attitude des hommes du moyen âge à l'égard de l'Antiquité, et pour impressionnant qu'il soit, il ne fait que révéler, au plan de la pensée, le commun esprit de cette renaissance médiévale.

C'est que le retour aux anciens peut procéder de deux curiosités fort différentes, sinon toujours distinctes. On les peut cultiver

(1) E. FARAL, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècles*, Paris, 1923, p. 79.
(2) S. THOMAS, *In lib. I de Caelo*, l. 22.

pour eux-mêmes avec le dessein exprès de leur restituer en nous, au terme d'une patiente investigation, leur antique stature, leur raison et leur beauté ; leurs textes sont alors l'objet d'une admiration dont la philologie se fait l'instrument, et l'humaine sympathie que nous constatons ainsi ne se sépare pas d'une certaine distinction aristocratique, voire d'une luxueuse archéologie. Erasme, hormis son évangélisme, sera le maître d'une telle récupération.

Mais l'Antiquité peut être évoquée sous un autre climat que le sien, et, fût-ce au prix d'une certaine vérité historique, naître à une vie nouvelle, *re*-naître vraiment, dans une assimilation spirituelle qui ne laisse rien perdre de l'aliment ancien dans cet organisme nouveau. Synthèse où l'invention créatrice libère l'imitation de son propre poids, si le génie s'en mêle. « Humanisme très différent de l'humanisme historique du passé qui caractérise la Renaissance ; c'est un humanisme du présent, ou, si l'on préfère, de l'intemporel. Lorsqu'il se retourne vers la philosophie médiévale, Erasme n'y reconnaît pas plus la philosophie grecque, qu'il en reconnaît le latin dans la langue où elle s'exprime. Il a raison : Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, n'y sont plus tels qu'ils furent ; mais il a tort, car ce sont bien eux qui y sont, tels qu'ils vivent encore, et, en vivant, changent. C'est même parce qu'ils n'y sont pas encore morts, qu'ils y sont si difficilement reconnaissables. Ce qu'Albert le Grand ou saint Thomas d'Aquin leur demandaient, ce n'était pas tant de leur dire ce qu'ils avaient été jadis, en Grèce ou à Rome, que ce qu'ils étaient encore capables de devenir, ce qu'eux-mêmes fussent devenus, s'ils eussent vécu au XIIIe siècle, en terre de Chrétienté. Que dis-je ? Ils y sont, ils survivent. L'historien qui les y rencontre est sans cesse partagé entre l'admiration pour la profondeur avec laquelle les penseurs du moyen âge les interprètent, et l'inquiétude de l'archéologue devant un bas-relief qui se mettrait soudain à vivre et à changer. Supprimez Platon et Aristote, que restera-t-il de la philosophie médiévale ? Mais comme l'Alexandre des chansons de geste est un Charlemagne qui conduit ses barons à la bataille, et plus profondément encore, Platon et Aristote survivent en saint Bonaventure et saint Thomas parce qu'ils adoptent leur foi et leurs principes »[1].

En ces conditions, c'est un propos bien sommaire de traiter saint Thomas d'aristotélicien, autant que de traiter de cicéronien

(1) E. Gilson, *Moyen âge et naturalisme*, dans *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, 1932, p. 35.

le mystique cistercien Aelred de Rievaux parce qu'il a fait passer avec délectation dans son *De spirituali amicitia* toute la substance du *De amicitia* de Cicéron. Vin nouveau dans de vieilles outres. L'historien devra se le rappeler lorsqu'il discernera dans la trame de la Somme théologique d'innombrables fils aristotéliciens ; mais aussi le philosophe thomiste, lorsqu'il lira les commentaires du maître sur le *De anima* ou la Métaphysique, car ce genre littéraire proprement médiéval est précisément, surtout chez saint Thomas, à la subtile interférence d'une double préoccupation : lire authentiquement Aristote, et cependant atteindre au-delà de lui, la vérité philosophique.

Mais une telle renaissance n'est pas qu'une restitution de l'Antiquité ; sans doute même le retour aux anciens, s'il est plus qu'un élément secondaire, n'est-il pas la cause suffisante ni le signe décisif d'un tel renouveau de la culture. Il faut une âme à la riche matière ainsi remise à jour ; bien plus cette remise à jour n'est que le premier effet de l'âme en appétit. C'est en elle que s'accomplit le joyeux renouvellement, et les sources qu'elle vient alors de découvrir étaient peut-être accessibles depuis longtemps, mais depuis longtemps aussi infécondes en l'absence de l'esprit que les eaux ne portaient pas encore. Qu'il s'éveille, cet esprit, et, sous les formes antiques, c'est un monde nouveau que d'enthousiasme on découvre, et au milieu duquel l'homme va être à lui-même révélé pour sa propre régénération. Si la Florence du XVe siècle nous offre ce spectacle admirable et naïf, on en peut aussi reconnaître les traits dans les aspirations des clercs du XIIe siècle, voire déjà dans les rêves des conseillers de Charlemagne. Nous avons vu, à partir même des conditions économiques du temps, quelle ardeur inouïe soulève ces générations, et quelle jeune indépendance suscita les Universités ; nous verrons bientôt à quelle mystique intempérance fut parfois entraîné l'évangélisme qui religieusement soutenait cette régénération.

Il suffit d'accorder ici que, sur le front immensément étendu de la culture, depuis le beau style jusqu'à la contemplation métaphysique, depuis les arts plastiques jusqu'à l'expérience scientifique, ce réveil n'est pas de soi uniforme, ni en récupération des biens antiques, ni en initiative intérieure. Des domaines entiers restent ici inertes, qu'une simple contingence a maintenus clos, tandis que là l'incoercible puissance d'un génie créateur déborde d'un coup les lents progrès d'une imitation. Que si du monde des formes et des lettres nous passons à celui de la pensée, les

hasards les plus déconcertants, Aristote en entier découvert, par exemple, alors que les textes de Platon restent inconnus, rendent encore plus variables les lignes de démarcation d'une culture où l'esprit se joue après tout des nécessités apparemment les plus impérieuses. Siger de Brabant au XIIIe siècle avait de quoi restituer sur pièces le naturalisme le plus cru de la pensée grecque ; mais Scot Érigène au IXe siècle avait édifié sur un mauvais texte de Denys un magnifique univers platonicien.

Si telles sont les deux composantes spirituelles de toute renaissance, nous voici attentifs à discerner dans le cas de saint Thomas d'Aquin ce qu'il recueillera de l'héritage antique, mais aussi ce par quoi son génie transformera l'homme d'Aristote, comme la grâce rénove la nature sans en violenter la structure originelle. Rarement fut-il plus beau cas d'une concurrence de l'inspiration créatrice et de la plus sincère imitation.

L'ENTRÉE D'ARISTOTE

Lorsque saint Thomas arrive à Paris, au milieu du XIIIe siècle, ce ne sont plus les lettres antiques qui séduisent les esprits ; Ovide, il est vrai, alimente toujours quelque art d'aimer, et Priscien fait loi en grammaire ; mais il suffit de songer que Stace est mis sur le pied de Virgile et que l'*Institutio* de Quintilien n'engendre plus que de misérables *artes dictaminis*, pour présumer qu'a tourné court l'âge des belles lettres, un instant ouvert au XIIe siècle, et que le goût a cédé la place au formalisme. Pierre de Blois depuis longtemps avait dénoncé cette déchéance. De l'Antiquité c'est la raison philosophique qui vient de se révéler ; et l'éblouissement de ses promesses déséquilibre ou inquiète les plus fermes chrétiens. La crue de l'aristotélisme, épisode sensationnel de la découverte de l'Antiquité, commande matériellement et spirituellement l'œuvre de saint Thomas.

Depuis longtemps Aristote vivait en Chrétienté ; mais il y avait une figure déterminée, celle du logicien par excellence, et l'estime générale qu'on lui accordait ici au titre technique n'allait pas sans la méfiance qu'éprouvent invinciblement les spirituels pour qui emploie son esprit à disputer des mots et des concepts[1]. Tant qu'on en était resté aux *Catégories* et au *Perihermeneias*, lus d'ailleurs

(1) Cf. J. DE GHELLINCK, *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe siècle*, dans *Rev. hist. eccl.*, 1930, p. 5-42 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret*, Excursus, dans *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 220-262.

un peu activement à partir seulement du XIe siècle et avec l'appui de Boèce[1], l'appréciation chrétienne du « manducator verborum » demeura discrète ; mais la lucidité intempérante d'Abélard avait corsé les suspicions ; la résistance des théologiens nous fait mieux sentir alors en même temps que l'emprise étroite de la dialectique, la qualité et l'équilibre des maîtres qui, comme Jean de Salisbury, saluent dans la découverte des *Analytiques* et des *Topiques* l'invention d'un admirable art de penser. Aristote commence à être appelé le philosophe par excellence[2].

C'est que déjà le naturaliste, le philosophe de la nature apparaît. Par la Sicile, par Tolède surtout, le monde gréco-oriental se révèle à l'Occident et dans l'intense curiosité que manifestent et suscitent les nombreuses traductions d'œuvres antiques, tant philosophiques que chrétiennes, les sciences physiques, biologiques, astronomiques l'emportent, grossies d'ailleurs de l'appoint arabe, à ce même moment où les chevaliers de la Reconquista apportent aux troubadours les échos de la poésie de l'Islam. Plus que la raison, ce fut donc d'abord, semble-t-il, la nature qu'Aristote découvrit aux esprits. Ce sont de fait les médecins qui l'accueilleront les premiers, et Daniel de Morley conseillait à ses amis d'aller en Espagne pour y trouver la science, non aux écoles de Paris engoncées dans le verbalisme dialectique. Alexandre Neckham le naturaliste estime que recommander Aristote n'a pas plus de sens qu'aider d'une lanterne l'éclat du soleil. Alfred de Sareshel, un Anglais encore, élabore, avec des matériaux disparates d'ailleurs, une philosophie biologique de l'homme. En 1210, se sont les « libri de naturali philosophia » qui sont interdits ; et en 1229 encore, les maîtres de Toulouse pour attirer la clientèle à leur nouvelle université, publient cette alléchante annonce : « Libros naturales qui fuerunt Parisius prohibiti poterunt illic audire qui volunt nature sinum medullitus perscrutari »[3]. Enfin, sur l'ensemble de l'encyclopédie aristotélicienne, Albert le Grand va être particulièrement sensible à la richesse des traités consacrés aux animaux[4].

(1) Cf. A. VAN DE VYVER, *Les étapes du développement philosophique du haut moyen-âge*, dans *Rev. belge de phil. et d'histoire*, VIII (1929), p. 425-452.

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.* II, 16 : « Nam et antonomastice, id est, excellenter, Philosophus appellatur ». Cf. M. GRABMANN, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters* dans *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München, 1936, p. 63-102. Et déjà J. DE LAUNOY *De varia Aristotelis fortuna in Academia Parisiensi.*, Paris, 1732, *Opera omnia*, t. IV, p. 175 ss.

(3) *Chart. Univ. Paris*, I, p. 131.

(4) Cf. A. BIRKENMAJER, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote aux XIIe et XIIIe siècles.* Extrait de *La Pologne au VIe Congrès, internat. des sc. hist.*, Oslo, 1928, Varsovie, 1930.

C'est une double curiosité que la nature aristotélicienne suscite ainsi dans les intelligences en éveil : contre la séduction d'un spiritualisme idéaliste, que favorisait l'augustinisme traditionnel, le regard de l'homme s'attache au monde sensible, à l'investigation des lois de la vie, aux phénomènes de la génération, et cet expérimentalisme se révèle admirable à côté des pauvres lapidaires et bestiaires traditionnels. D'autre part, et pour corser la valeur de cet attrait, sont pressenties les ressources d'intelligibilité qu'apporte la notion d'une nature, principe interne en tout être et raison suffisante de toutes ses opérations, sans qu'un recours à une influence sur-naturelle ou une interprétation symbolique viennent dissocier l'unité du savoir. Bref, un monde *réel*, un monde *intelligible* apparaît : une physique est née, et toutes les sciences de la nature vont une à une en sortir, à commencer par une science de l'homme, nature autonome engagée dans cet univers. L'allégresse d'une telle découverte, en Aristote, n'est pas seulement l'indice d'une passagère renaissance ; elle sanctionne l'acquisition définitive d'un élément capital de la scolastique en formation : cette physique inclut le réalisme ontologique et épistémologique. L'idée même de science est liée à la connaissance des objets.

Mais est sanctionnée aussi, avec ce naturalisme aristotélicien, une certaine absence des disciplines mathématiques. Elles avaient eu leur place, tant à Tolède dans la science arabe, qu'à Chartres avec le platonisme auquel leur sort chez les philosophes semble lié ; mais s'il en prévoit la place, l'ordre aristotélicien du savoir ne favorise pas leur essor, et cette grave lacune pèsera sur l'École jusqu'au jour où, close dans sa science aristotélicienne, elle récusera avec ses excès le plus légitime idéal d'analyse mathématique, et se fermera un monde nouveau, pour sa propre condamnation.

Enfin, avec l'aristotélisme et de par sa confiance même en l'intelligibilité du monde, s'affirmera de plus en plus un rationalisme conceptualiste, qui donnera son statut de simple instrument à la logique et par là garantira les maîtres du moins, contre le formalisme auquel cédaient les premières générations universitaires parisiennes, mais qui aussi menacera d'enserrer dans un intellectualisme un peu court la permanente puissance d'invention de l'esprit et le sens du mystère. La technique des exercices scolaires renforcera encore cette tendance, qui s'exprimera, dès les premières décades du XIIIe siècle, dans l'appareil dialectique et le style si caractéristique de la scolastique. L'humanisme de Jean de Salisbury, le lyrisme des Victorins, sans parler de la rhétorique d'Hildebert de Lavardin, ont disparu. La langue de l'École, celle de saint Thomas, avec ses limites et ses qualités, naît de cela.

Ce ne seraient cependant là qu'humaines qualités et faiblesses, dans le nouvel Aristote ; la résistance chrétienne provenait d'autres menaces, et nous ne pouvons en céler la gravité sous prétexte que le Stagirite aujourd'hui a non seulement droit de cité mais position avantageuse en Chrétienté. Ce serait précisément méconnaître d'avance le rôle que saint Thomas joua dans cette révolution spirituelle.

C'était déjà, dans une tradition religieuse spontanément nourrie, à part quelques accidents, de philosophie platonicienne, un délicat retournement que de s'engager sur les voies d'Aristote ; et avant même que se révélât l'incompatibilité des deux systèmes, la rupture des solidarités acquises ne pouvait se consommer sans incident. Mais l'univers aristotélicien lui-même apparaissait inconciliable avec la conception chrétienne du monde, de l'homme, de Dieu : pas de création, un monde éternel, livré au déterminisme, sans qu'un Dieu provident en connaisse les contingences, un homme lié à la matière et avec elle mortel, dont la perfection morale ne s'ouvre pas sur une valeur religieuse. Philosophie tournée vers la terre, car par sa négation des idées exemplaires, elle a coupé tout itinéraire vers Dieu et replié sur soi la lumière de la raison. La science joue contre la sagesse chrétienne. Devant cette suffisance rationnelle, l'âme chrétienne éprouva un immédiat saisissement, comme devant la concupiscence de l'esprit où se consomme le péché originel[1]. Cette résistance, saint Bonaventure l'exprimera bientôt scientifiquement et infrangiblement contre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin ; mais c'est elle qui, dès le début, en 1210, puis successivement, sous diverses formes, du haut en bas de la hiérarchie de l'Église, en 1215, 1225, 1231, 1245 et jusqu'en 1263, au moment où à la cour romaine, sous les yeux très sympathiques d'Urbain IV, Guillaume de Moerbeke et saint Thomas poursuivent de concert l'un une traduction, l'autre un commentaire d'Aristote, manifeste la difficulté de constituer dans un univers chrétien un ordre autonome de nature[2].

Assez tôt cependant on avait eu le sentiment non seulement des richesses scientifiques de l'encyclopédie d'Aristote, mais de l'indéniable valeur humaine de sa pensée. Dès 1231, un compromis avait

(1) « Non regnat spiritus Christi ubi dominatur spiritus Aristotelis », disait ABSALON DE SAINT-VICTOR († 1203), *Sermo* 4 ; *P. L.*, 211, 37.

(2) Cf. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, dans *Miscellanae historiae pontificiae*, V : *I papi del duecento e l'aristotelismo*, fasc. I, Rome, 1941.

été tenté, et Grégoire IX avait chargé trois maîtres parisiens de corriger les livres prohibés, « ne utile per inutile vitietur ». Autour de 1230-1240, le programme des études inclut de grosses tranches de texte d'Aristote, et particulièrement de l'*Ethica vetus et nova*[1]. Les *libri naturales* ne sont, il est vrai, que sommairement présentés ; mais, vers 1244, Albert le Grand, à la faculté de théologie, les commente à pleine page, et, à la faculté des arts, Roger Bacon tient des séries de questions sur les mêmes livres. En Angleterre, Robert Grossetête, ancien chancelier be l'Université d'Oxford, évêque de Lincoln, jouissant d'un très grand prestige religieux et intellectuel, et de fait esprit admirablement ouvert, entreprend entre 1242 et 1247 la traduction complète de la morale à Nicomaque avec plusieurs de ses commentateurs grecs[2]. A Paris, la barrière est rompue : en 1252, l'année où saint Thomas inaugure son enseignement commandé déjà par des options aristotéliciennes décisives, le *De anima* est inscrit parmi les textes de la faculté des arts, nation des Anglais, et en 1255, tout Aristote y passe. Les maîtres ont donc désormais conquis un cycle complet d'enseignement de la philosophie, bien au delà de la propédeutique des sept arts et de l'ancienne dialectique : c'est de quoi poser dans les institutions mêmes le problème d'une philosophie émancipée de la tutelle des théologiens. Averroès va arriver à point.

Aristote en effet n'arrivait pas seul, ni pur de tout mélange ; et le problème en devient plus complexe. Déjà dans l'antiquité, et plus encore dans la littérature syriaque et arabe, le syncrétisme philosophique avait fait pénétrer dans le corpus aristotélicien des éléments hétérogènes qui donnaient satisfaction, jusque dans les textes, aux nouvelles orientations philosophiques et religieuses. Sous le titre de *Theologia Aristotelis*, un centon arabe de textes des Ennéades avait été traduit dès le XIIe siècle, et le *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae (De causis)* circulait lui aussi dans la traduction de Gérard de Crémone, véhiculant quasi à la

(1) Cf. le programme retrouvé et publié par M. Grabmann : *Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 1936, p. 182-199.

(2) Grossetête est sans illusion d'ailleurs, et il s'emporte contre qui, par une exégèse violente des textes, veut faire d'Aristote un chrétien. « Non igitur se decipiant et frustra desudant ut Aristotelem faciant catholicum, ne inutiliter tempus suum et vires ingenii sui consumant, et Aristotelem catholicum constituendo se ipsos haereticos faciant ». Citation de son commentaire de l'*Hexaemeron*, dans le ms. Assise, 172, fol. 198 v, publiée par E. Longpré, *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, I (1926-27), p. 270, note.

lettre des thèses de l'*Elementatio theologica* de Proclus, jadis transposée en syriaque, puis en arabe. Albert le Grand trouvera là un appui à sa tentative de superposer une métaphysique platonicienne à l'expérimentalisme aristotélicien. Les averroïstes parisiens, autour de 1270, croiront emprunter à Aristote leur émanatisme condamnable. Ce n'est que vers la fin de sa carrière, lorsque Guillaume de Moerbeke aura traduit directement l'*Elementatio*, que saint Thomas identifiera le *De causis*.

Mais voici plus remarquable et plus compromettant : avec Aristote, les traducteurs de Tolède ont déversé sur l'Occident les produits copieux de la spéculation arabe, et particulièrement des œuvres d'Avicenne, de sorte que les Chrétiens se trouvent devant un bloc philosophique où le péripatétisme historique est comme enveloppé de philosophie arabe ; dès la première alerte, en 1210, le fait est signalé : « Nec libri Aristotelis, *nec commenta* legantur », et c'est effectivement de cet ensemble composite que Guillaume d'Auvergne dénonce les erreurs sous l'attribution d'« Aristoteles et sequaces ejus ». Le traité *De causis primis et secundis* manifeste assez la séduction et le danger d'un syncrétisme déconcertant où Augustin et Denys recouvrent mal un émanatisme arabe.

Deuxième étape, et cette fois dans la ligne d'un aristotélisme authentique : au moment où les œuvres morales du Stagirite vont à leur tour obtenir une active diffusion (Grossetête), Averroès vient grossir le torrent : il est traduit, vers 1230, à la cour de Frédéric II[1], en grande partie par Michel Scot, qui dédie *De caelo*, coïncidence significative, à Étienne de Provins, l'un des trois maîtres parisiens chargés à ce moment d'expurger Aristote. La pensée, il est vrai, ne pénètrera que lentement à la suite des textes ; mais, à tout prendre, la crise se noua assez vite : mal connu encore d'Albert le Grand à Paris (v. 1240-1248), et même dans son *De unitate intellectus* (1256), l'Arabe est expressément identifié et dénoncé dans la décade qui suit, où le *Contra Gentiles* est une maîtresse pièce ; ce n'est cependant qu'avec Siger de Brabant, à partir de 1266, que la qualité de son exégèse et l'intégrisme rationnel de sa pensée lui vaudront des disciples à la faculté des arts : épisode extrême et point critique de la restauration de la philosophie aristotélicienne, où la doctrine chrétienne est

(1) A noter, dans cette géographie spirituelle, le rôle de Frédéric II. Cf. M. Grabmann, *Kaiser Friedrich II und sein Verhältnis zur aristotelelischen und arabischen Philosophie*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*. II, München, 1936, p. 103-137 ; A. de Stefano, *La cultura della corte di Federico II*, Palerme, 1938.

menacée non pas tant peut-être par les erreurs particulières du monopsychisme ou de l'éternité du monde, que par le philosophisme de ces maîtres ès arts. Saint Thomas, pris entre l'augustinisme traditionnel plus catégorique que jamais dans sa critique d'Aristote et l'interprétation du Commentateur, bénéficiera pour les discernements nécessaires de l'usage des commentateurs grecs alors mis en usage, de Simplicius, de Philopon, de Thémistius. Mais si, dans l'un des rares passages où l'on sent son humeur s'exciter, saint Thomas traite Averroès de « depravator potius quam commentator », il reste qu'il avait sans cesse sous les yeux les écrits de l'Arabe pour commenter le Philosophe. Indispensable référence pour juger en détail de son aristotélisme. On sait la suite : les condamnations de 1270 et 1277 compromirent saint Thomas et rejetèrent sa tentative. La violence du conflit ne permet pas d'en masquer l'enjeu : l'aristotélisme engendrait le rationalisme avec toutes ses suites. Comment saint Thomas a-t-il entrepris l'assimilation de cet aristotélisme par la pensée chrétienne ?

L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

C'est dans l'Ordre des Frères Prêcheurs que saint Thomas trouve les ressources pour engager pareille entreprise ; mieux, c'est au frère prêcheur qu'il faut en saint Thomas attribuer la maîtrise clairvoyante et courageuse avec laquelle il la mènera à son terme. Nous voici aux plus secrètes implications, dans cette religion dominicaine d'un style si nouveau, du besoin de régénération qui travaille alors les esprits et les âmes.

« La fondation de l'Ordre des frères prêcheurs, dit le P. Mandonnet, est liée très intimement aux besoins généraux qui se faisaient sentir dans la chrétienté au début du XIIIe siècle. L'Église romaine, faisant franchir un nouveau stade à la vie religieuse, se décida à l'utiliser pour la solution des problèmes urgents qui se posaient alors. Ni les moines voués antérieurement à leur sanctification personnelle par le travail de la terre et l'office choral dans des monastères où ils faisaient vœu de stabilité, ni les chanoines réguliers dont l'institution était si voisine du régime monastique, ne pouvaient être utilisés pour un ministère qui réclamait, avant tout, une milice ecclésiastique lettrée et mêlée à la vie sociale du temps. Les prêcheurs, avec une vocation et une organisation nouvelles, répondirent aux besoins d'un âge nouveau »[1]. Si la

(1) P. Mandonnet, *Saint Dominique*. Paris, 1938, t. II, p. 83.

religion dominicaine répondit ainsi aux besoins d'un âge nouveau, c'est qu'elle en était elle-même, avec sa sœur franciscaine, le plus beau fruit sous la grâce de Dieu. Nous avons vu quelles aspirations soulevaient ce monde qui émergeait de la féodalité en décomposition : l'avidité de savoir, le goût de la liberté, l'opulence matérielle et spirituelle où les plus belles ardeurs le disputent à l'intempérance, trouvent leur cadre dans la classe remuante et laborieuse des villes, échappée à la vie passive du serf. Les institutions ecclésiastiques, séculières et régulières, empêtrées dans les anciennes formes, restent impuissantes à comprendre ces générations et à leur procurer, dans l'ordre, les conditions humaines et religieuses des libertés conquises, si bien que les plus légitimes démarches n'étaient pas dépourvues d'une pointe anticléricale. La clairvoyance d'Innocent III ménagea alors heureusement la voie à des organismes nouveaux, fraternités prédicantes que la pauvreté évangélique dégageait à la fois des séductions de l'économie nouvelle et du poids mort de la féodalité. Leur ferveur tourna au bénéfice d'un statut inédit de vie religieuse les initiatives terrestres de leurs contemporains : l'institution, chez les mineurs et les prêcheurs, prototypes du genre, fut précisément dans ses origines, dans son recrutement, dans sa clientèle, dans son régime électif, dans son agilité juridique et apostolique, bref, dans cette espèce de novation sensationnelle à l'intérieur de l'état religieux, le milieu connaturel où cette effervescence sociale, culturelle, spirituelle trouva à la fois sa satisfaction et son équilibre[1]. Le monastère passa des vallées solitaires au centre des grandes cités : c'était plus qu'un symbole.

Il n'est que de voir, pour mesurer cette communion, l'accueil que rencontrent ces religieux, en tout domaine, mais particulièrement dans l'Université, fondation typique où l'émancipation intellectuelle s'engrenait dans l'émancipation sociale. Saint Dominique, en qui le sens aigu des besoins de la Chrétienté recouvrait l'intelligence des aspirations de son temps, avait tout de suite envoyé ses premiers disciples aux écoles, et c'est dans les villes universitaires qu'il fonda ses couvents. Les frères trouvent à Paris, auprès des maîtres comme auprès de la commune, une

(1) Pour mieux mesurer cette révolution institutionnelle de l'état religieux, on peut observer la réaction d'un moine d'une très belle trempe et d'une grande lucidité d'esprit, stupéfait de ce crédit soudain des nouvelles équipes, auxquelles le concile de Latran avait essayé de barrer la route : « ... Quod, spretis beatissimi Benedicti pleni spiritu omnium sanctorum et magnifici Augustini disciplinis, contra statutum concilii sub gloriosae memoriae Innocentio III celebrati, tot viri litterati ad inauditos ordines subito convolarunt », *Chron. maj.*, ad annum 1255 (*MGH*, SS., 28, p. 248).

efficace sympathie ; l'Université sera la pépinière de leur recrutement, avant même que leurs chaires y soient officiellement incardinées[1]. Couronnement d'une hiérarchie serrée d'écoles, le couvent et collège de Saint-Jacques exprime et consacre la confiance de la Chrétienté dans la renaissance intellectuelle en cours : Albert le Grand et Thomas d'Aquin y trouveront le sol où pourra s'enraciner leur pensée, dans l'équilibre organique d'une vie contemplative et la disponibilité qu'elle procure à l'esprit pour son équipement scientifique. Si Aristote se présente, c'est évidemment le lieu par excellence où il pourra trouver audience : non pas des clecrs qui tenteraient une édition expurgée de ses œuvres, comme on se le proposait en 1231, mais des esprits dont la magnanimité intellectuelle et religieuse garantit, dans la lumière de la foi, ce renouvellement par l'intérieur qui seul est supportable au philosophe. L'adoption d'Aristote en Chrétienté sera l'œuvre magistrale d'une théologie en pleine possession de sa foi, non le seul fait d'une option rationnelle entre des philosophies concurrentes.

Saint Thomas trouve d'ailleurs à Saint-Jacques non seulement un milieu, mais dans ce milieu un homme qui, en pensée, avait ouvert la voie, et, en œuvre, déblayé le terrain : Albert de Cologne, qui jouissait déjà en 1245, lors de cette première rencontre, d'un prestige à la fois étendu et discuté. C'est qu'Albert ne cachait pas son dessein : rendre Aristote intelligible aux Latins : « Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam, mathematicam) facere Latinis intelligibiles » dira-t-il[2]. Et il poursuivait son entreprise tant par des paraphrases textuelles que par des questions disputées plus personnelles, dont la *Summa de crealuris*

(1) Le 3 mai 1221, maître Jean de Barastre, professeur à l'Université transmettait en don gracieux aux frères prêcheurs le domaine et les édifices qu'il possédait au sommet de la montagne Sainte-Geneviève, au lieu dit de Saint-Jacques, « en face de Saint-Étienne, à main droite, entre les deux portes contiguës de la cité ». A la même date, l'Université elle-même cède à ces mêmes religieux « spontanément et librement » les droits et possessions qu'elle détenait sur le même terrain et, « en témoignage de révérence et reconnaissance pour l'Université maîtresse et patronne, ces frères accepteront à la participation générale et perpétuelle de leurs prières et bonnes œuvres les maîtres et écoliers, comme des confrères ».

L'entrée dans l'Ordre, en 1230, de Jean de Saint-Gilles, ancien professeur de médecine à Montpellier, devenu régent de théologie à Paris, successeur de Jean de Barastre, introduit décidément l'école dominicaine dans le corps de l'Université. Incidents qui auraient été sans suite, s'ils n'avaient traduit dans les faits une communion préétablie avec les aspirations et les institutions de la civilisation nouvelle. Cf. *Chart. Univ. Paris*, I, nn. 42, 43, 44, etc.

(2) *In Phys.*, lib. I, tr. 1, c. 1.

est sans doute un produit. De 1240 à 1248 environ, pressé par les uns, blâmé par les autres, Albert avait jeté dans les écoles parisiennes, où l'on ne pouvait encore officiellement enseigner Aristote, cinq commentaires des ouvrages de philosophie naturelle, *Physique* en tête et *de Anima* compris. Cet enseignement, sinon peut-être sa publication, avait fait sensation, au point qu'Albert est bientôt cité, au grand scandale de Bacon, sur le même pied que les autorités ; les précautions qu'il prend de se poser en simple interprète, comme ses vivacités contre ses détracteurs soulignent l'intrépidité de l'œuvre[1]. Intrépidité consciente de sa portée méthodologique, car il revendique expressément l'indépendance des recherches selon la loi propre de chaque discipline : « En matière de foi et de mœurs, il faut croire Augustin plus que les philosophes, s'ils sont en désaccord ; mais, si nous parlons médecine, je m'en remets à Galien et à Hippocrate, et s'il s'agit de la nature des choses, c'est à Aristote que je m'adresse ou à quelqu'autre expert en la matière »[2]. Et une réflexion en tête de son commentaire des Analytiques, montre à quelle multiple perspective d'intelligibilité et de progrès s'ouvre son esprit : « Scientiae demonstrativae non omnes factae sunt, sed plures restant adhuc inveniendiae », *Post. Anal.*, lib. I, tr. 1, c. 1. Albert a le premier, dans l'histoire, lors de la première émanci-

(1) Voici le témoignage très corsé de Bacon : « Jam aestimatur a vulgo studentium et a multis qui valde sapientes aestimantur et a multis viris bonis, licet sint decepti, quod philosophia jam data sit Latinis ; et composita in lingua latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor ejus. Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroes allegantur in scholis, sic et ipse ; et adhuc vivit et habuit in vita sua auctoritatem quam nanquam homo habuit in doctrina. Nam Christus non pervenit ad hoc, cum et ipse reprobatus fuerit cum sua doctrina in vita sua » (*R. Bacon opera*, éd. Brewer, p. 30).

Quant aux réactions violentes d'Albert contre ceux qui s'opposent à son entreprise, les textes en sont nombreux. « Quidam qui nesciunt, omnibus modis, volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant » *In Epist. Dionysii*, ép. VIII, éd. Borgnet 14, 910. «... Et ego dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis nisi quod reprehendant ; et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt... Qui in communicatione studii, sunt quod hepar in corpore ; in omni autem corpore humor fellis est, qui evaporando totum amaricat corpus, ita in studio semper sunt quidam amarissimi et fellei viri, qui omnes alios convertunt in amaritudinem, nec sinunt eos in dulcedine societatis quaerere veritatem ». *In Polit.*, éd. Borgnet, 8, 803.

(2) *In II Sent.*, d. 13, a. 1, ad obj. D'Augustin il dit : « Non bene scivit naturas ». *In Phys.*, éd. Borgnet, 3, 312.

pation de l'intelligence en Occident, « défini le statut des sciences dans la Chrétienté »[1].

Les chroniqueurs ont gardé le souvenir de l'affectueux et confiant accord qui s'établit dès le début entre maître Albert et son disciple, à Paris d'abord, de 1245 à 1248, puis à Cologne, de 1248 à 1252, où saint Thomas fit une reportation des questions de son professeur sur l'*Éthique*. Cet accord des deux hommes devait être sans retour : il suffit de rappeler avec quelle émotion Albert se rendit à Paris en 1277 pour défendre la mémoire et l'œuvre de saint Thomas récemment condamné. Les différences doctrinales s'étaient cependant manifestées entre le maître et le disciple, soit dans leurs conclusions, soit même dans leur inspiration générale, car le souci qu'avait Albert de coordonner à l'expérimentalisme aristotélicien un spiritualisme platonisant s'enracinait chez lui dans un tempérament, dans une sensibilité philosophique et théologique très différents de ceux de saint Thomas. Il est dès lors difficile de mesurer l'inflence exercée sur la construction de la doctrine de saint Thomas ; mais c'est à un niveau plus spirituel qu'entre de tels hommes se nouent les communions, dont rend témoignage la destinée de leur entreprise.

En tout cas l'intervention d'Albert dans la vie d'études avait fixé chez les prêcheurs un statut du travail philosophique et un esprit scientifique qui consacraient la position native de l'Ordre dans le mouvement universitaire et dans le développement culturel en cours. Institution et doctrine sont désormais solidaires : dès le début de son enseignement, Thomas d'Aquin est porté par la grâce de l'Ordre, qui se reconnaît en lui.

L'ÉVANGÉLISME

S'il en est ainsi, ce n'est pas l'entrée d'Aristote qui détermine la pensée de saint Thomas, non plus que la renaissance de l'Antiquité ne constitue la théologie du XIIIe siècle. Cette renaissance n'est qu'un élément d'une rénovation dont l'élan partait d'une aspiration religieuse et dont l'idéal fut précisément, chez les ordres mendiants, un retour à l'Église primitive. Dans la chrétienté du XIIIe siècle, la renaissance s'inscrit dans un évangélisme.

Pareille conjonction ne doit pas nous surprendre, puisque, même au cours des plus pénibles dislocations, nous en trouvons encore des réussites non négligeables dans les humanistes du XVIe siècle.

(1) F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, vol. II, Louvain, 1942, p. 476.

Si renaissance implique imitation, restitution de l'Antiquité, c'est cependant, nous l'avons vu, dans un réveil de l'esprit qu'elle s'accomplit, dans cette effervescence sociale, littéraire, philosophique, religieuse qui entraîne les générations de la fin du XIIe siècle. Il est temps d'observer en saint Thomas, recueillant l'héritage antique, ce par quoi son génie transformera l'homme d'Aristote, comme la grâce rénove la nature sans en violenter la structure originelle.

L'Église en effet avait participé au mouvement de rénovation du siècle ; en marge des institutions appesantées par l'ancien régime féodal, par ses privilèges et ses richesses, elle avait nourri et encouragé les ferveurs qu'exaspéraient parfois les compromissions et les vices du clergé. Les réformateurs du reste, depuis Pierre Damien, ne se contentent pas d'une œuvre négative, mais, pour la rendre possible, renouvellent aux yeux des clercs et des laïcs, l'idéal de la primitive Église, la « vie apostolique », dont la vie en commun, la prédication itinérante, l'enseignement populaire à base de témoignage, la fraternité ingénue, composent le programme. Les textes évangéliques retrouvent chez eux leur virulence, ferment d'une régénération qui déborde bientôt la réforme canoniale et travaille la masse populaire elle-même. Les « pauvres du Christ » et les prédicateurs itinérants se lèvent de tous côtés, non sans une intempérance qu'Innocent III modère sans la brimer. Matière difficile à stabiliser dans une institution, dès que l'inspiration première perd sa pureté, au milieu des revendications sociales et morales qui dressent les communes populaires contre l'ancienne société, parfois contre l'Église. Mais si plusieurs de ces mouvements vont se perdre dans des sectes révolutionnaires et hétérodoxes, d'autres conquièrent dans l'Église leur équilibre : François d'Assise, fils de ce siècle, s'il en fut, incarne ce nouvel esprit dans la sainteté, et Dominique « vir evangelicus »[1] fonde un « ordo praedicatorum », où le vieil édifice régulier est transformé selon les constitutions des communes et des corporations, où les plus fortes curiosités rationnelles s'exerceront dans la lumière de la foi. Joachim de Flore avait erré dans son rêve apocalyptique d'une régénération du monde chrétien et les spirituels compromettront, après lui, l'œuvre de réforme en cours ; mais Joachim, écho sonore des aspirations de son temps, avait justement pressenti la venue d'un « ordre de prêcheurs » et annoncé une magnifique effusion de l'esprit. Ce n'est

(1) C'est l'épithète de Jourdain de Saxe, son successeur et biographe, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum ;* n. 104 (éd. Scheeben, Rome, 1935).

pas simple querelle si le conservatisme de Guillaume de Saint-Amour dénonce dans les mendiants des promoteurs d'une nouvelle Chrétienté[1].

Il n'est pas question de reprendre ici les formules paradoxales de Thode sur saint François précurseur de la Renaissance[2] ; mais il est indéniable que, à travers bien des remous, une même atmosphère enveloppe la *renovatio* qui s'accomplit dans les domaines de la culture, de la science, de la pensée, de la religion. En saint Thomas frère prêcheur, l'inspiration évangélique animera une théologie équipée de sagesse antique. François d'Assise et Thomas d'Aquin, disions-nous, sont les deux pôles de cette Chrétienté : c'est vrai à la lettre, et, malgré les plus graves divergences fraternelles, même en doctrine, nous nous refusons à les opposer, car un même siècle les porta.

Cet esprit évangélique soutient et alimente effectivement la théologie en plein essor, et, une fois de plus, nous devons reconnaître dans la poussée de cette sève non la découverte des textes d'Aristote, mais le réveil d'une foi nourrie de textes sacrés. Si Saint-Jacques s'ouvre dès 1240 à son enseignement régulier de la *Physique* du Stagirite, le couvent est en même temps tout occupé du grand œuvre des *Correctoires* bibliques, mené sous la direction d'Hugues de Saint-Cher. Entreprise considérable, qui sans doute ne pouvait aboutir dans son ambition de réviser sur les textes originaux une vulgate corrompue, mais qui donne une idée de l'invraisemblable entrain de ces jeunes théologiens. Bien plus, l'entreprise fut recommencée plusieurs fois, et par plusieurs groupes, tant chez les prêcheurs que chez les mineurs, qui préféraient la méthode plus modeste d'une correction de la version de saint Jérôme. Le même Hugues de Saint-Cher dirige la composition d'une concordance verbale de la Bible, la première du genre, basée sur le principe de l'intelligence des termes par les textes et les contextes ; Albert le Grand sera des premiers à l'employer assidûment.

Plus que les résultats de ces entreprises, nous intéressent l'esprit qui les anime, le goût de s'abreuver aux sources, et cette foi si soucieuse de bons instruments de travail. Comment ne pas évoquer

(1) Cf. M.-D. Chenu, *Réformes de structure en Chrétienté*, dans *Économie et Humanisme*, V (1946), p. 85-98.

(2) Cependant un historien de l'art, peu suspect de théologisme, mais sensible aux cohérences spirituelles, ne parlait-il pas récemment de François d'Assise, « à qui remontent tous les mouvements secrets qui aboutirent à provoquer la Renaissance d'Italie ». E. Faure, *Introduction à l'art italien*, dans *L'amour de l'art*, XIX (1938), p. 6.

une œuvre analogue au cours d'une autre renaissance évangélique, celle qui à Alcala aboutit à la *Complutensis*, ou à Paris, produisit le *Quintuplex Psalterium* de Lefèvre d'Étaples ? Témoignages significatifs en tout cas d'une méthode théologique, en un temps où l'étude technique de l'Écriture était à la base de l'enseignement sacré et tenait la première place dans l'estime des étudiants comme dans les règlements.

A ce point de vue, il importe de situer plus largement qu'on le fait le rôle et le crédit de l'*Historia* de Pierre le Mangeur, qui, face à la discontinuité des gloses et à la systématisation du Lombard, représentait dans l'enseignement l'« histoire sainte », avec ses ressources propres, consciemment recherchées depuis André de Saint-Victor. Le *magister in theologia* restait encore un *magister in sacra pagina*. L'œuvre de saint Thomas trouve là son équilibre spirituel et scientifique[1].

Même retour aux sources dans le domaine des œuvres des Pères. Nous aurons à dire assez de quel écran le triomphe de la dialectique parviendra plus tard à recouvrir la lecture des textes patristiques, pour souligner maintenant la curiosité et le travail qui en renouvellent l'actualité théologique. Nos bibliothèques conservent, avec les copies des œuvres de l'Antiquité alors si fréquemment transcrites[2], les *originalia* des Ambroise, des Augustin, des Jérôme, des Grégoire, des Chrysostome, des Damascène, c'est-à-dire les textes complets copiés et cultivés par delà les florilèges et les sentences. On entreprend, pour en faciliter l'usage, des *tabulae*, des *capitulationes* ; Kilwardby met ainsi en circulation les textes d'Augustin, peu maniables autrement dans leur masse[3]. Si Aristote est soumis au plus tenace effort de traduction, Denys n'a rien à lui envier ; à ce moment là même, Grossetête qui s'y exerce, applique son

(1) Cf. M.-D. Chenu, *Évangélisme et théologie au XIII*e *siècle*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948. Sur les études bibliques, B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*, 1941, Oxford ; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge*, Paris, 1944 ; *infra* chap. VII.

(2) « Dans combien de cas la découverte de l'Antiquité latine par la Renaissance a-t-elle consisté à découvrir les manuscrits que le moyen âge avait copiés et corrigés pour que nos humanistes puissent ensuite les découvrir ? » E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1938, p. 244.

(3) Cf. A. Callus, *The* Tabulae super Originalia Patrum *of Kilwardby*, dans *Studia mediaevalia Martin*, Bruges, 1948, p. 243-270.

Il est vrai que cette littérature des *tabulae* porte aussi en elle la tentation de négliger les *originalia*. Cf. J. de Ghellinck, *Patristique et argument de tradition au bas moyen âge*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (*Beitr. z. Gesch. d. Ph. u. Th. d. Mitt.*, Suppl. III), Münster, 1935, p. 423, avec la longue note documentaire.

activité de traducteur qualifié à de nombreux ouvrages grecs chrétiens des premiers siècles, des lettres de saint Ignace au *De orthodoxa fide* de Jean Damascène, et il compose en outre une concordance des Pères. Il semble bien que, autour des années 1200, de puissants courants théologiques contrecarrés par le succès de l'œuvre du Lombard au concile de Latran (1215), aient appuyé leur effort sur un recours original aux docteurs grecs[1]. Tous n'eurent certes pas les exigences hargneuses de Roger Bacon sur la pureté des textes et sur le rôle de la philologie dans la doctrine sacrée ; mais saint Thomas lui-même, qui recourait à Guillaume de Moerbeke pour contrôler les versions d'Aristote, s'inquiétait de l'incorrection des textes patristiques qu'il manipulait, et il aurait volontiers échangé, nous dit la chronique, toutes les merveilles de Paris pour le commentaire de Chrysostome sur saint Matthieu[2].

Comme dans la réforme catholique du XVIe siècle, la curiosité pieuse du menu peuple cherche une pâture doctrinale, que ne lui donnait plus l'ancien clergé : la liturgie, le théâtre, l'art lui procurent aliment à sa mesure ; un piétisme laïque et apostolique, appuyé aux nouveaux ordres, s'élève à la méditation des mystères dans la récitation des *Ave*, dans le chapelet des joies de Notre-Dame, ou dans les récits de miracles. Dans les corporations et les fraternités, fleurissent des formes nouvelles de dévotion à la Passion, à l'Eucharistie ; l'office du Saint-Sacrement que compose saint Thomas couronne à la fois un mouvement dévot du peuple chrétien et une copieuse littérature d'hymnes et de séquences. Il n'est pas jusqu'à l'expansion missionnaire de la Chrétienté qui n'évoque, avec son allure chevaleresque, l'essor primitif de l'Évangile, et ne pose à la réflexion théologique les problèmes d'une conquête spirituelle que les armes des rois chrétiens sont décidément inaptes à réaliser. Le *Contra Gentiles*, quels que soient ses destinataires immédiats, est contemporain de la fondation des écoles de langue arabe par les prêcheurs et les mineurs. Il ne manque même pas à cet évangélisme d'audacieux programmes de réforme ; il en sortit un, de Saint-Jacques précisément, préparé

(1) On n'a pas encore tiré au clair le syncrétisme théologique des années 1180-1210, où l'apport d'éléments provenant des docteurs grecs provoqua de vives effervescences. Cf. M.-H. VICAIRE, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, XXVI (1937), p. 449-482. Cf. *infra*.

(2) « Les dernières études sur la documentation grecque de saint Thomas montrent au contraire, chez le docteur angélique, une utilisation compréhensive de la pensée des Pères grecs qu'il lisait en traduction ; c'était une exception qu'il valait la peine de relever ». J. DE GHELLINCK, *loc. cit.*, p. 423.

par Humbert de Romans, qui sera soumis officiellement au concile de Lyon (1274) ; et il était de telle taille que, au XVIIIe siècle, des protestants le publièrent pour appuyer leurs revendications[1].

Si donc la théologie s'équipe en discipline scientifique et assume à son service la raison aristotélicienne, c'est qu'elle est tout d'abord entraînée par une foi exigeante, désireuse d'organiser son savoir et de satisfaire les âmes en ces nouvelles conjonctures. Œuvre de bonne santé, que menacera bientôt le nominalisme, avec son irréductible dualisme d'une foi nue et d'une critique de la connaissance. Les maîtres parisiens de 1250 ont conscience de cette œuvre magnifique, puisqu'ils ont conscience du danger qui menace cet équilibre, et protestent vivement contre qui « procède philosophiquement en théologie et théologiquement en logique » (lettre d'Odon, légat d'Innocent IV, à l'Université de Paris en 1247). De même que Ximenès ne fondera pas l'université d'Alcala « pour servir l'humanisme, mais pour entreprendre, à l'aide des lettres antiques, admirable instrument de culture et d'élargissement intellectuel, la restauration durable et la rénovation du clergé déficient »[2], de même les écoles universitaires de Saint-Jacques prétendent bien servir leur idéal de vie et de doctrine apostoliques en accueillant Aristote ou Cicéron et en engageant la sagesse grecque au service de l'Évangile. La *Secunda Pars* de saint Thomas est une vraie théologie spirituelle, comme on dirait aujourd'hui, et non une variante de l'*Éthique à Nicomaque*. Aristote cependant revit vraiment en elle. Érasme reconnaissait que, sans la scholastique chrétienne, la pensée grecque serait morte depuis longtemps : « Nam quod Aristoteles hodie celebris est in scholis, non suis debet, sed Christianis : periisset et ille, nisi Christo fuisset admixtus »[3]. La plus belle œuvre d'Aristote, disait Boutroux, c'est la philosophie chrétienne.

(1) HUMBERT DE ROMANS, *Opusculum tripartitum de tractandis in concilio Lugdunensi*, dans Ed. BROWN, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, t. II (Appendix), Londres, 1690, pp. 185-228 ; sans doute édité d'après P. CRABB, *Concilia*, II, Cologne, 1551.

(2) L. FEBVRE, *Annales d'histoire sociale*, 1939, p. 33.

(3) Lettre à Henri VIII, éd. Allen, t. V, p. 319. PIC DE LA MIRANDOLE avait déjà dit : « Sine Thoma, mutus esset Aristoteles ». Cf. E. GILSON, *Le moyen âge et le naturalisme antique*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, 1932, p. 36.

LA TRADITION AUGUSTINIENNE

Il ne serait pas inexact de comparer à l'influence exercée sur la spéculation philosophique par l'arrivée d'Aristote, le rôle que joua dans la théologie, en cette même fin du XIIe siècle, la mise en circulation d'un bon lot d'œuvres de docteurs grecs chrétiens. Double témoignage d'une même curiosité dans une commune renaissance, alimentée de part et d'autre par les enquêtes en Grande Grèce et les voyages à Constantinople. Ce n'est pas le lieu d'en colliger les ressources ; mais, à en juger par l'exploitation passionnée de certains éléments inédits dans la tradition occidentale, il semble que cet apport oriental provoqua d'assez violents remous dans les controverses du temps[1]. En tout cas, il représentait un précieux capital non seulement en données documentaires, mais en densité spirituelle pour la méditation religieuse des mystères, et en perspectives originales pour la construction théologique. Le principe méthodologique des Porrétains hellénisants sur la *translatio* des concepts *a facultate naturali ad theologiam*, la critique dionysienne des noms divins (Scot Érigène en permanence), l'exploitation de la *theoria* antique pour l'intelligence de la connaissance créatrice de Dieu, le thème de l'émanation et du retour appliqué au développement de l'économie chrétienne, l'intégration de grands ensembles cosmologiques dans une théologie parfois tentée de psychologisme, l'inspiration d'une spéculation trinitaire très « personnaliste », autant d'éléments grecs qui, sans parler de nombreux enrichissements en christologie ou en sacramentaire, étaient aptes à soulever la pâte un peu appesantie des sententiaires latins. A la veille même de l'entrée en scène de saint Thomas, le gros incident de 1241 où les maîtres parisiens condamnent plusieurs positions inspirées du néoplatonisme dionysien, et où furent sans doute compromis plusieurs professeurs dominicains de Saint-Jacques[2], révèle quelque accès de fièvre dans l'assimilation de ces thèmes magnifiques et délicats.

(1) La pénétration des thèmes du Pseudo-Denys est évidemment la plus fertile en incidents. Mais l'opposition entre Grecs et Latins s'était généralisée et durcie dès le milieu du XIIe siècle, témoin cette réflexion de Guillaume de Malmesbury, à propos de Scot Erigène : « ... Tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavir, dum in Graecos acriter oculos intendit ; quare et hereticus putatus est ». *De gestis pontif. Angl.*, *P. L.*, 179, 1652 D.

(2) *Chart. Univ. Paris*, I, n. 128. Cf. M.-D. Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle*, dans *Mélanges Aug. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 159-181.

Mais si curieuse et si fructueuse que soit cette récupération de la théologie des Grecs, la doctrine des maîtres occidentaux, à ce moment où elle se développe en une scolastique, demeure dans ses principes, dans son esprit, dans ses structures, dominée par la théologie de saint Augustin, le docteur par excellence de l'Église latine, « maximus post apostolos ecclesiarum instructor »[1]. Pierre Lombard à lui seul en serait le gage, puisque son *Liber sententiarum*, modeste et habile compilation de pensées et de textes augustiniens, où l'élimination des pointes vives du docteur d'Hippone tourne au bénéfice d'une théologie classique, est devenu le manuel universel et la matière première de l'enseignement universitaire[2]. Son succès inouï au concile de Latran de 1215 a décidément fixé la tradition scolaire dans les cadres de la théologie occidentale, contre des tentatives rivales où les docteurs grecs étaient appelés en renfort[3].

On pourrait, il est vrai, observer qu'il y a une notable différence entre cet augustinisme strictement théologique du Lombard, et celui qui, en face de l'aristotélisme menaçant, va se corser, dans la ligne authentique d'Augustin d'ailleurs, de métaphysique et de psychologie. C'est précisément l'augustinisme que saint Thomas rencontre à Paris. Mais cette importante évolution, liée à l'essor de la scolastique, laisse intact le crédit d'Augustin : si saint Bonaventure emploie des formules catégoriques sur l'inviolabilité des positions de son maître[4], saint Thomas, là même où il accorde qu'Augustin suit l'opinion des platoniciens, se garde bien de récuser ses textes, et il leur applique respectueusement le procédé de

(1) C'est le mot de Pierre le Vénérable, *Epist. ad S. Bernardum*, *P. L.*, 182, 405.

(2) Cf. F. Cavallera, *S. Augustin et le Livre des sentences de Pierre Lombard*, dans *Arch. de Phil.*, VII (1930), p. 438-451.

(3) « Nos autem, sacro approbante concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod... » : telle est la formule solennelle du Concile (Denzinger, 432), par laquelle étaient déboutées les attaques des Porrétains et de Joachim de Flore. Cf. J. de Ghellinck, *Pierre Lombard*. IV, *Luttes autour du Livre des Sentences*, dans *Dict. théol. cath.*, XII (1933) col. 2003-2011.

Dans cette longue résistance de la théologie latine à l'apport d'éléments étrangers, n'y eut-il pas, dans une unique réaction de défense, conjonction implicite entre la condamnation de 1210 rejetant David de Dinant, Amaury de Bène, les livres d'Aristote, et le triomphe des « conservateurs » augustiniens du Latran ? C'est le même concile de Latran qui voulut s'opposer aux nouvelles équipes apostoliques, qui, dans leur retour à l'Évangile, liquidaient en Chrétienté des formes périmées solidaires d'un ancien régime.

(4) « Et hoc valde absurdum est dicere (Augustinum deceptum fuisse) de tanto patre et doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae Scripturae », *Quest. disp. de scientia Christi*, q. 4, in corp. (éd. Quaracchi, V).

l'exposition révérentielle. A ce moment d'ailleurs, à la faveur de la *capitulatio* de Kilwardby[1], une lecture plus assidue et plus directe des œuvres d'Augustin, des plus importantes du moins[2], semble avoir rafraîchi et étendu la connaissance qu'en avaient les théologiens. En tout cas, elles demeuraient le fonds premier des bibliothèques universitaires, comme elles l'avaient été jadis des bibliothèques monastiques ; et les libraires parisiens en portaient régulièrement des tranches entières sur les listes taxées par l'Université.

Ce prestige d'Augustin ne nous paraît donc pas seulement l'effet d'une permanente et quelque peu antique vénération ; il s'alimente, croyons-nous, d'une nouvelle ferveur par le mouvement évangélique qui, pendant ce siècle, comme nous l'avons vu, transforme la Chrétienté. Toutes les réformes de l'Église, a-t-on dit, trouvèrent éveil et appui dans Augustin. Ainsi en fut-il au XIIIe siècle : ce ne fut pas par une option institutionnelle improvisée que plusieurs formes religieuses du renouveau de la « vie apostolique » — entre autres les Frères Prêcheurs — recoururent à la règle de saint Augustin[3], mais bien en communion avec une résurgence de l'esprit même du grand docteur dans les aspirations et les mentalités contemporaines.

C'est qu'Augustin représente, en Occident, la plus haute et la plus pure qualité chrétienne, en même temps que l'esprit le plus religieux, au sens radical du mot ; et cette éminente propriété d'un docteur, dans l'Église, manifeste toute sa valeur à l'heure précisément où, si légitimement que ce soit, la raison humaine cherche à étendre son domaine dans la conquête d'une nouvelle intelligibilité du monde. Ce n'est pas là balancement par compromis entre foi et raison, mais inconcussible besoin d'unité spirituelle. Ce sera le péché de beaucoup de théologiens au XVIe siècle de croire qu'il leur faut renoncer à Augustin pour mieux s'ouvrir

(1) Cf. *supra*, p. 41. Sur cette diffusion des œuvres d'Augustin, cf. A. Wilmart, *La tradition des grands ouvrages de S. Augustin*, dans *Studi agostiniani* (*Miscell. agost.*, II), Roma, 1931, p. 267-315. L'un des facteurs de cet empire d'Augustin sur le XIIe siècle, est le travail du canoniste Yves de Chartres († 1115), qui, dans son *Decretum*, spécialement théologique, il est vrai, par rapport à sa *Panormia*, apporte 425 textes d'Augustin, alors que la collection de Burchard qu'il exploite, n'en contenait que 60 (Communication de M. l'abbé Tarré).

(2) Car certaines œuvres mineures n'étaient atteintes que par les citations des florilèges. Le *De utilitate credendi* est cité onze fois par S. Bonaventure, mais, à un cas près, c'est toujours la même phrase.

(3) Cf. P. Mandonnet, *S. Dominique*, Paris, 1937, II, p. 167-202 : La règle de saint Augustin maîtresse de vie apostolique.

à l'homme de la Renaissance : catastrophe où il semble que parfois on ait abandonné Augustin à Luther ou à Jansénius. Saint Thomas, dans la renaissance médiévale, pourra opter contre certaines sources néoplatoniciennes d'Augustin, il restera, en doctrine théologique et en qualité spirituelle, son fidèle disciple[1].

Nous aurons assez à montrer l'importance des positions aristotéliciennes de saint Thomas, décisives dans sa théologie même et jusqu'en sa spiritualité, pour décrire ici d'abord ce capital augustinien hors duquel on ne peut concevoir saint Thomas, et qui est d'ailleurs, dans la commune et tranquille possession de tous les maîtres du XIIIe siècle, le milieu homogène de toute la scolastique médiévale.

Très pure qualité chrétienne de ce commun capital : Augustin ne part pas d'une philosophie, cosmique ou psychologique, mais d'une économie concrète de l'homme, engagé dans sa destinée à partir d'un péché dans lequel il naît et duquel le rachète un Dieu sauveur incarné et souffrant, principe d'une grâce guérissante distribuée selon le choix d'un amour gratuit. Il est vrai qu'Augustin s'était découvert en lisant les Ennéades ; mais sa théologie procède de sa conversion, non de sa lecture de Plotin, et tout l'augustinisme, en spéculation comme en morale, vit et sans cesse renaît, dans la pensée chrétienne, de cette origine. Ainsi pourra-t-on avec saint Thomas donner consistance à la considération abstraite de la nature humaine et aux essences métaphysiques ; l'étude concrète et comme expérimentale des *états* de l'homme, à commencer par l'état de *viator*, tirera à soi toutes les analyses et engagera l'anthropologie dans le développement d'une histoire et de ses péripéties sacrées[2]. Le traité de l'homme, dans la Somme de saint Thomas *(Ia Pars)*, comportera désormais, après l'analyse

(1) Il semble que les questions *De veritate* (1256-1259) aient été inspirées et alimentées par la première rencontre personnelle et profonde d'Augustin. Les lire non comme une démolition, mais comme une assomption dans une autre analyse noétique de la très riche expérience d'Augustin.

C'est sans doute la lecture reprise et prolongée au delà des florilèges du *De praedestinatione sanctorum* et du *De dono perseverantiae,* qui a amené saint Thomas à discerner l'existence historique du semi-pélagianisme et ainsi, à partir du *Contra gentiles,* à souligner beaucoup plus fortement, dans la préparation à la grâce, l'initiative divine. Cf. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1944, p. 91-122 : Découverte du semi-pélagianisme.

(2) Tant par ses formulations théoriques que dans ses incarnations concrètes, l'anthropologie médiévale s'inspire des passages les plus dramatiques et les plus subjectifs de l'autobiographie augustinienne.

toute aristotélicienne de la nature humaine (qu. 75-89), l'étude, bien imprévue dans le περί ψυχῆς, de la « condition » du premier homme (qu. 90-102) ; et dans l'analyse morale du péché, un nouveau chapitre s'introduira à titre essentiel, pour y faire entrer comme cause majeure permanente le mystérieux péché originellement transmis : non pas simples ajoutes matérielles, mais transposition de l'ensemble en d'autres perspectives.

Même primauté du sens religieux dans la conception de Dieu. Augustin ne néglige certes pas de chercher en Dieu la cause efficiente du monde ; mais il se complaît dans l'étude des idées exemplaires, et cette voie, toute ouverte à l'inspiration du thème platonicien de la particiaption, le conduit à percevoir fortement, dans leur mystérieuse conjonction, la transcendance de Dieu et son intimité dans les choses. La contemplation l'emporte ici sur l'explication, et l'on cherche moins à rendre raison du cosmos qu'à y reconnaître les traces d'une présence de Dieu. Les grands thèmes des *vestigia* et de l'*imago Dei* pénètreront les plus scientifiques cosmologies médiévales, et ne seront éliminés que par la scolastique postérieure. Intellectualisme de haut vol, où le sens du mystère est la condition et le critère de l'acquisition de la vérité ; il se fixe dans une disjonction des fonctions de la connaissance, où la *ratio superior*, tournée vers les intelligibles suprêmes, et la *ratio inferior*, livrée à la science, ont chacune leur registre et même leurs objets. Saint Thomas portera tout son effort sur la résorption de ce dualisme, mais, pour assurer l'unité de l'esprit, raison et mystère à la fois, il coordonnera à une théorie de la démonstration une méthode et une doctrine de la connaissance analogique, où seront exaltée la transcendance de Dieu et ménagées les profondeurs de l'esprit.

A la faveur de cette perspective, Augustin voit les êtres créés moins dans leur consistance propre que dans leur valeur représentative. *Res et signa :* cette dichotomie des objets du savoir, base de toute sa métholodogie, ne figurera guère plus que comme un cadre factice en tête des Sentences du Lombard et de tous ses commentateurs, saint Thomas compris. Il reste cependant de cette division reconnue inapte à classer les disciplines terrestres, une atmosphère de symbolisme à laquelle n'échapperont pas les plus rationalistes aristotéliciens. Si ce symbolisme ne s'explicite pas chez saint Thomas en une théorie consciente et systématique comme dans l'*Itinerarium mentis* de saint Bonaventure, il pénètre cependant tout d'abord son enseignement scripturaire, puis, dans ses œuvres personnelles, entretient autour de la « science » les

ressources d'intelligibilité religieuse où voisinent curieusement la théorie aristotélicienne du sensible et la mystagogie de Denys. Ce n'est qu'avec l'âge cartésien que le symbolisme sera rejeté hors les frontières de la théologie, au seul usage des « mystiques ». C'est dans un univers augustinien que vit le moyen âge. Il le faudra observer, au moment même où nous reconnaîtrons dans l'avènement de la « nature » et de la « raison » la signification historique du thomisme[1].

Si le monde n'est définitivement intelligible que dans sa relation, réelle ou symbolique, à Dieu, l'action humaine n'a, de même, valeur que par et dans cette référence. La morale, pour Augustin, n'est pas concevable en dehors de la religion, et le désir du bonheur qui la commande, s'il n'a Dieu pour objet, devient principe de toutes les perversions. L'eudémonisme rationnel de saint Thomas, et toute l'architecture aristotélicienne de la *IIa Pars*, doivent être intégralement compris dans ce dynamisme, où la finalité règne religieusement et où l'ordre théologal, polarisant toute ascèse, la libère d'un moralisme clos.

Ce n'est donc pas par un pur surnaturalisme que saint Augustin proclame la divine souveraineté et la gratuité absolue de la grâce, jusqu'en ses prodromes ; c'est en vertu de sa conception générale des rapports de Dieu et de la créature, y comprise la créature libre, d'un Dieu qui est, pour sa créature, simultanément *causa essendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi.* A cette doctrine d'Augustin et à ses perceptions spirituelles, l'augustinisme médiéval donnera un corps, un corps « scolastique », dans une métaphysique de la causalité divine et dans une philosophie de la nature : c'est peut-être la plus belle opération synthétique de la pensée médiévale ; c'est en tout cas le trait le plus saillant et le bien commun de tous les maîtres du XIIIe siècle, là même où, comme saint Thomas, ils disjoindront, dans leur explication psychologique, la théorie de l'illumination *(Deus ratio intelligendi)* de la théorie de la grâce.

Ce n'est point sortir des valeurs religieuses que d'en venir à cette autre tranche du capital augustinien : le sens de la réalité de l'esprit. *Noverim te, noverim me.* D'Augustin en effet procède aussi cette permanente attention des penseurs et des mystiques au problème de la connaissance de l'âme par elle-même. Si le Grec ouvre les curiosités au monde de la nature, le Docteur chrétien

(1) C'est le mot d'E. GILSON, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, chap. IV.

les ouvre au monde de l'esprit ; ces curiosités composeront des systèmes fort différents, mais en tous sera assurée la transcendance de l'esprit, et, parmi ces esprits, de l'âme humaine, qui, tout en étant une nature, a ceci de propre entre les natures qu'elle est immédiatement présente à elle-même ; elle ne se connaît pas comme une chose, mais « comme un sujet actif dont la spontanéité demeure toujours au delà de la connaissance qu'il a de lui-même ». La théorie augustinienne du *mens* image de Dieu soutiendra les élévations mystiques des Victorins comme la psychologie théorique de saint Thomas ; on ne peut plus retenir le νοῦς dans les cadres et les matériaux du περί ψυχῆς. Climat unique, que le naturalisme d'Aristote ne décomposera pas, et dans lequel il prendra une autre dimension.

C'est sur ce fondement qu'est bâtie l'anthropologie des médiévaux, tant la noétique que la morale. Primauté de la contemplation, capacité béatifiante de la sagesse, dynamisme de l'intelligence : des philosophies, voire des théologies, très diverses, pourront se construire, elles comporteront toutes l'exaltation de ces hautes valeurs ; les plus volontaristes d'entre elles respecteront cet intellectualisme augustinien.

Il n'est point surprenant alors que, passant au domaine technique et pédagogique, nous observions que pour tous Augustin est, non point un maître, mais *le* maître de la culture chrétienne. Il en fournit les cadres et les méthodes, le matériel et les ambitions ; il en marque d'avance les lacunes. La civilisation latine médiévale, bien de Chrétienté, est née d'Augustin, du rhéteur converti qui ignore les sciences, du grammairien qui fait de l'exégèse allégorique, du dialecticien qui, non sans subtilité, trouve en ses exercices une ressource admirable pour la formation de l'esprit et pour ses plus religieuses spéculations[1]. Enfin, et surtout, il fixe, au sommet de cette culture, la position de la théologie, « sagesse » qui se sert des sept arts et de la philosophie elle-même comme de servantes, mais qui aussi constitue, à l'intérieur de la foi et sous sa lumière, une science, un *intellectus fidei*, nanti de toutes les ressources de la raison et ouvert à toutes ses curiosités. Si saint Thomas résorbe le dualisme platonicien que l'augustinien conserve dans sa con-

(1) On ne manquera pas de se reporter, pour cette haute perspective, à l'ouvrage d'H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, où Augustin est précisément présenté comme l'héritier de la culture antique et le précurseur de la culture médiévale.

ception de la sagesse et de la science il donne cependant satisfaction aux plus profondes aspirations de la religion et de l'intelligence d'Augustin[1].

LA SCOLASTIQUE

Mais n'est-ce pas un paradoxe qu'Augustin ait engendré une scolastique ? ou du moins que l'augustinisme, dont le dynamisme spirituel et les procédés littéraires semblent opposer une telle résistance à toute mise en système, ait pu s'incarner dans une scolastique, dans sa technique dépersonnalisante et ses formes didactiques ? Grave et beau problème, au nœud duquel nous devrons en définitive reconnaître l'équilibre spirituel du XIIIe siècle chrétien, au nœud duquel aussi nous sera intelligible dans sa genèse et ses propriétés l'affiliation augustinienne de l'aristotélicien saint Thomas.

Qu'Augustin soit difficile à mettre en système, il suffit pour l'éprouver de songer au sort tragique de Jansénius et de sa postérité. Non pas seulement parce que le jansénisme a versé dans l'hérésie, mais parce qu'il s'est trouvé, par une amère dérision, tenir, à son échéance, des positions et conclusions exactement inverses de celles d'Augustin, — tandis que ses adversaires (je pense à Alphonse de Liguori... et à quelques autres), loin de lui ravir son trésor mal traité, cédaient à un moralisme où étaient évacués l'intellectualisme théologal et l'unité spirituelle de la *sapientia* augustinienne. Ainsi les uns fabriquaient une scolastique vidée d'Augustin, tandis que les autres, dans leur archéologisme, incriminaient la scolastique au nom d'Augustin. Saint Thomas, lui, est proprement un scolastique authentiquement nourri d'Augustin.

Scolastique : que ce soit pour la glorifier ou pour la dénigrer, c'est presque toujours par là qu'on qualifie la pensée médiévale, en théologie comme en philosophie, voire en droit et dans les autres disciplines. Que veut-on dire par là ?

(1) Par cette évocation du capital augustinien de la scolastique, nous ne prétendons certes pas résoudre le problème des relations Augustin-Thomas, recoupé d'ailleurs par tant d'autres problèmes. La pire solution serait d'imaginer un noyau commun de vérités autour duquel s'organiseraient des constructions différentes qui seraient la part du « système » ; là-même où ils s'accordent ou se rencontrent, Thomas et Augustin sont autres, et chacun des éléments de leur pensée est marqué de leur originalité. On aura un bon guide dans les *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin*, d'E. Gilson, dans *Mélanges Mandonnet* (Bibl. thomiste, XIII), Paris, 1930, p. 371-383. C'est en ce sens que nous faisons droit aux instances du P. Cayré, dans ses divers ouvrages sur la philosophie de saint Augustin.

Qui ouvre un texte de l'École ne peut échapper à l'impression d'entrer dans un monde étrange. Même si cette langue latine lui est intelligible, il est déconcerté par l'appareil mis en œuvre, par la structure des raisonnements, par le morcelage des textes, par la monotonie des formules, par les procédés constants de division, subdivision et distinction, par l'impersonnalité désolante du style. Dépaysement qu'un moderne surmonte mal, et qui lui dissimule au premier pas, dans ce moyen âge, l'extrême variété des hommes et des générations, au point d'en oublier que la « scolastique » est peuplée d'Anselme et d'Ockham, d'Abélard et de Richard de Saint-Victor, et qu'il y faut loger l'humanisme disert de Jean de Salisbury, la prose cicéronienne de Pierre de Blois, la rhétorique abondante de Guillaume d'Auvergne, l'harmonieux symbolisme de Bonaventure, la pétulance de Roger Bacon, et le reste. Ne consentons donc à parler de la scolastique et à définir son comportement que sous le bénéfice de ces variantes, dont la prolifération révèle une rare intensité de vie, et qui nuancent d'avance de relativisme toute tentative de définition. Il importe cependant de décrire ce régime mental, dans lequel, intellectuellement et littérairement, s'inscrivent les plus personnelles démarches de saint Thomas.

Il est bien vrai que le style, extérieur et intérieur, du scolastique sacrifie tout à une technicité dont l'austérité le dépouille des ressources de l'art. Ou plutôt il se crée une rhétorique spéciale où les images, les comparaisons, les métaphores, les symboles sont immédiatement conceptualisés, hors toute complaisance sensible. Toutes les figures y sont ramenées à l'exemple, ou tournées à l'allégorie, procédés où la raison exploite crûment l'imagination, aux dépens de sa propre fécondité. D'où ce style abstrait, fait de classement, de divisions, de distinctions, d'oppositions formelles, favorables à la précision de la pensée et à l'art de la discussion. L'historien médiéval lui-même, qui semblerait devoir être rétif à ces procédés analytiques, s'y complaît : Raoul Glaber, dans sa chronique, établit toute une série de rapports entre les quatre évangélistes, les quatre éléments, les quatre vertus cardinales, les quatre facultés de l'âme, les quatre fleuves sortis de l'Eden, les quatre âges de la terre ; classement et analyses allégoriques, où il cherche à exprimer les rapports secrets qui existent entre les choses. Ainsi en va-t-il, et alors selon la loi de leur objet, dans les disciplines spéculatives. Penser est un « métier », dont les lois sont minutieusement fixées.

Lois de la grammaire, d'abord. Le premier des sept arts n'est pas relégué comme aujourd'hui dans la lointaine préparation de

la culture ; il en est le sol permanent, même en théologie, et il se trouvera au contraire quasi promu à la dignité de discipline philosophique, la grammaire spéculative. La scolastique médiévale demeure à base de grammaire, et son attention au langage est consciemment poussée à l'extrême, non pas seulement pour l'usage des *nominales*, de quelque obédience qu'il soit, au XIIe ou au XIVe siècle, mais en pleine substance philosophique et théologique. Il y a une grammaire des « noms divins » en sous-sol de la métaphysique de l'analogie, et le traité de la Trinité, chez saint Thomas comme chez ses contemporains, contient de longues questions de critique des noms abstraits et concrets. Mais c'est toute la trame de la philosophie qui, confiante en la correspondance entre les lois du langage et les lois de la pensée, s'appuie sur l'étude de la signification, entreprise par Abélard, et alimentée pendant deux siècles par des spéculations sur les termes et leurs propriétés, jusqu'à la théorie nominaliste de la *suppositio*. Par les traités *de modis significandi*, se constitue l'infrastructure des plus hautes spéculations. Ainsi disparaîtra peu à peu de l'enseignement l'interprétation concrète et littéraire des auteurs et de leurs textes, pour faire place à une exégèse logique. Le verbalisme évidemment pourra être l'effet désastreux de cette manière de faire ; mais cette menace ne compromet pas la haute qualité et les bienfaits de pareille discipline.

Cette rigueur des formes extérieures s'accroît encore du fait de la tradition scolaire dans laquelle se développe la scolastique. *Scolasticus* garde bien, jusqu'en ses sens idéologiques, l'accent de son sens primitif, dans la *scola*. Les scolastiques sont des professeurs ; ils en ont les traits et les limites ; ils en ont les qualités scientifiques. Alors que les Pères de l'Église, et encore les écrivains du haut moyen âge, s'adonnent à un ministère pastoral où l'enseignement populaire et les réalités humaines imposent à leurs écrits, avec des formes littéraires variées, des conditions de travail plus concrètes et plus vivantes, les écolâtres et les maîtres des universités, devant leurs auditoires spéciaux, sont déterminés par des techniques professionnelles. « La théologie est la première grande technique du monde chrétien »[1]. Leurs sermons eux-mêmes, tels ceux de saint Thomas, seront scolastiques. L'Église traitera les plus grands d'entre eux comme ses « docteurs », non plus comme ses « pères ». C'est l'âge de la science, y compris pour la foi.

(1) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 583.

Penser est un métier. Avec la grammaire et plus qu'elle, la dialectique va en être l'instrument approprié : deuxième trait, le scolastique est un dialecticien. Mais le mot est équivoque, dans son histoire même, puisqu'il couvre les *rationes necessariae* de saint Anselme et le *Sic et non* d'Abélard, le traitement du thème mystique de l'amour par Richard de Saint-Victor et le nominalisme d'Ockam, les disputes de Bérenger de Tours et le dynamisme de l'*Itinerarium mentis* de Bonaventure, Thomas le docteur angélique et Duns Scot le docteur subtil. Aucun moderne n'a dénoncé plus vraiment et plus impitoyablement les dangers de la dialectique que Jean de Salisbury, au XIIe siècle ; et c'est ce fin lettré qui, à l'heure où l'on découvre la seconde partie de l'*Organon*, chante les admirables fécondités de la logique, et proclame que sans les *Topiques* l'art de disputer est vain[1]. Il y a cependant un commun dénominateur : cet art est par tous pratiqué et par tous estimé.

Car c'est d'abord un art, *ars sermocinalis* du *trivium*, discipline des expressions de la pensée, en face du *quadrivium* dont les *artes reales* ont pour objet les choses. Les *Analytiques* d'Aristote viendront ensuite, avec la théorie de la démonstration, puis le *De anima* avec sa psychologie de l'abstraction : la dialectique restera un art, l'art de constituer et d'utiliser les instruments de la discussion, l'art de convaincre ou de confondre un adversaire. Technique universelle, elle est en quelque manière indifférente au contenu auquel on l'applique, et se complaît de soi dans le jeu des *pro et contra*, où la négation est un moment de l'élaboration d'une réponse qui contraindra l'esprit. La mise en question dialectique, *problema dialecticum*, prend ainsi valeur par sa forme même ; là même où spontanément on ne songerait pas à discuter, on pose la question « pour la forme », c'est le cas de le dire. Nous verrons la puissance technique du procédé dans l'évolution des genres littéraires comme dans l'élaboration des doctrines ; mais c'est un procédé, et le formalisme est vite menaçant, engendrant le verbiage, *garrula loquacitas*, comme dit Giraud de Barri[2]. On ne l'évitera que là où la dialectique sera appliquée à un objet réel, fécondant pour l'esprit, y compris et même premièrement un objet religieux ; sinon, comme le diagnostique déjà Jean de Salis-

(1) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. III, c. 5-10.

(2) GIRAUD DE BARRI, *Speculum ecclesiae*, procemium, éd. Brewer, IV, p. 7 : « ... Scholares diebus istis in *trivio* studentes... ad studium logices et garrulae loquacitatis apparentiam, quatinus acuti videantur et diserti, se cursu veloci transferre deproperant ».

bury, « la logique, à elle seule, demeure exsangue et stérile ; elle ne porte aucun fruit de pensée, si elle ne conçoit pas par ailleurs »[1]. A prendre ainsi ses propres problèmes comme objet, la scolastique deviendra une philosophie qui se nourrit de philosophie, non plus de réalité. Mais cela dit, et dans la mesure où, méthode de discussion, elle ne se mue pas en méthode universelle par-dessus les objets propres de chaque discipline, la dialectique présente une redoutable puissance de critique au service de la science, en même temps qu'un excellent exercice pour l'esprit. Bien plus elle s'insère naturellement dans les démarches et comme dans les tissus de l'intelligence, et on la verra au moyen âge, chez un Anselme ou un Eckhart, à l'encontre de la fausse opposition que nous mettrions entre mystique et scolastique, fournir de rigueur logique les plus religieuses élévations. En saint Thomas le sens aigu du relativisme des méthodes et le réalisme psychologique maintiendront dans son rôle instrumental le formalisme dialectique, surtout dans cette *doctrina sacra* qu'est la théologie ; Capponi della Porretta qui, au XVIe siècle, mettra la Somme en formulaires syllogistiques, trahira son maître — et la théologie ! — en ramenant son texte à une armature dialectique[2].

Ce qui va corser cet usage de la dialectique, et donner sa physionomie spécifique au travail scolastique, c'est qu'elle y est appliquée à l'intelligence d'un texte, soit d'un texte suivi pour constituer un commentaire, soit de textes choisis comme base et preuve d'une construction spéculative. C'est là, pensons-nous, dans sa structure mentale et littéraire, le trait décisif de la scolastique, en philosophie comme en théologie : forme rationnelle de pensée qui s'élabore consciemment et volontairement à partir d'un texte estimé comme faisant autorité. Là encore il faut se garder d'un diagnostic sommaire et uniforme ; et en manipulation des textes et en crédit accordé, les variantes vont jusqu'à l'équivoque. Saint Thomas ne traite pas un texte d'Aristote comme un texte de l'Écriture. Mais le procédé, dans ses formes, est général ; la scolastique prendra fin lorsque, dans une réaction violente, on rejettera complètement toute autorité.

(1) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. II, c. 10 ; éd. Webb, p. 83 : « Logica, si sola fuerit, iacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophie fecundat animam, si aliunde non concipit ».

(2) S. CAPPONI DELLA PORRETTA, *Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomae*, 5 vol., Venise, 1588.

Méthode d'autorité : voici le mot, mais qu'il faut de suite expliquer. Écartons d'abord résolument l'interprétation simpliste selon laquelle, par un transfert abusif de la méthode de la théologie aux disciplines rationnelles, de la grammaire à la métaphysique, la scolastique aurait appliqué à ces dernières les docilités et les lois que l'esprit humain doit observer devant la parole de Dieu. Nous ne contestons pas les contaminations de fait, chez tel et tel, dans cette civilisation où le sacré enveloppait et consacrait tout, depuis le serment du féodal jusqu'aux démarches de l'esprit ; mais ce n'est là ni la cause propre, ni la pratique générale : tout l'effort de saint Thomas sera de dégager les lois propres de la raison et l'autonomie méthodologique des sciences, en application d'une ontologie de la nature et de la grâce ; et nous n'attribuons même pas à l'augustinien Bonaventure une confusion de la philosophie et de la théologie.

La scolastique médévale ne peut se définir davantage par le souci de subordonner la vie intellectuelle à la vie religieuse, et de constituer un système spéculatif ayant pour objet essentiel l'accord direct d'une philosophie avec le dogme chrétien (ou le dogme musulman, s'il s'agissait d'une scolastique musulmane). Oui, les médiévaux ont poursuivi un idéal de savoir, une conception du monde, où s'engageraient dans une haute et unique sagesse les ressources des diverses sciences réunies. Quoi qu'il en soit de ce rêve, comme du rêve d'une unité politique, il n'y a pas dans le dessein de construire un système de pensée qui fasse sa part au problème religieux, ou même à une révélation positive, une attitude propre à la scolastique. Bien d'autres philosophies, déistes ou mystiques, ou simplement rationnelles, partagent cette préoccupation. Spinoza n'est certes pas un scolastique, et Leibniz fait grande place à la spéculation religieuse. D'autre part, un Origène, un Augustin, qui font profession d'élaborer, avec les ressources de leur philosophie, le dogme chrétien, ne sont pas des scolastiques.

Si l'École travaille sur des textes et pratique une méthode d'autorité, la cause en est dans l'évolution interne de la civilisation et de ses moyens de travail. Nous avons vu que les étapes du développement culturel dans le moyen âge occidental sont commandées par une découverte, progressive et discoordonnée à la fois, du capital littéraire, scientifique, esthétique de l'Antiquité gréco-latine. IXe siècle, XIIe-XIIIe siècles, Quattrocento, en sont, malgré les déplacements d'équilibre et les ruptures, les nœuds historiques. Le trait commun de ces résurrections, de ces re-naissances, est la curiosité naïve suscitée dans les esprits par les

trésors nouveaux offerts à leur appétit. Ivresse enfantine ou raisonnée, l'imitation des Anciens devient la base de la culture, et, dans la pédagogie scolaire, le principe premier du travail. La multitude s'y appesantira, les génies créateurs la domineront de très haut dans leur inaliénable personnalité ; mais les techniques seront communes. En grammaire, en rhétorique, en science, en droit, en philosophie, lès *auctores* sont la source permanente de la spéculation, et les plus neuves inspirations tiennent à se couvrir de leur crédit. Nous verrons à quel traitement peu à peu, ces *auctores* seront soumis, par la critique dialectique précisément, depuis le *Sic et non* d'Abélard jusqu'à l'*expositio reverentialis* si largement pratiquée par saint Thomas. Quel relativisme il faut prévoir ! Mais on en peut conclure déjà que le « commentaire » sera le prototype du travail intellectuel dans un tel comportement culturel : le passé, philosophique et autre, s'inscrira dans le présent de la pensée grâce à cette exposition des textes « authentiques », même lorsque, sur le commentaire littéral, aura pullulé la littérature des questions et des disputes. L'œuvre de saint Thomas comporte, comme lot premier et essentiel, des commentaires : du Lombard, d'Aristote, de Boèce, de Denys ; et ses œuvres les plus personnelles, comme celles de tous les scolastiques, sont illustrées, à chacune de leurs démarches, d'un texte faisant autorité. De là, pour nos yeux modernes, l'appareil déconcertant dont s'entoure le développement de la pensée dans les écrits du moyen âge. C'est un risque très lourd que d'apprendre la science dans les livres (ou de se livrer à l'imitation), l'histoire de la scolastique (comme celle de la Renaissance) et de sa dégénerescence en témoigne ; mais les appesantissements ultérieurs ne compromettent point les découvertes primitives, avec leur confiance ingénue et leur puissance d'invention.

Car, par un curieux paradoxe, cette méthode d'autorité voisine avec une extrême confiance en la raison ; en témoigneraient déjà l'usage, l'abus de la dialectique et de sa dissection critique. Et qui reproche aujourd'hui à la scolastique son psittacisme autoritaire, la reprend un peu plus loin de son rationalisme intempérant. Foi et raison : renonçons aux clichés apologétiques dont le XIXe siècle a encombré notre esprit ; leur équilibre est tout différent au moyen âge, et se définit non par un partage hargneux des souverainetés, mais par une interférence attentive des ressources et des méthodes, tant en philosophie qu'en théologie. Viendra une scolastique où les rôles seront renversés et confondus. On connaît le fameux passage où le P. André, le biographe de Male-

branche, décrit le choc éprouvé par son jeune ami devant l'enseignement de son temps : « Accoutumé de bonne heure à réfléchir, voici ce qu'il trouvait bizarre dans la méthode des écoles. Dans la philosophie, qui est toute du ressort de la raison, on voulait qu'il se payât de l'autorité d'Aristote ; et dans la théologie, qui doit être uniquement appuyée sur l'autorité divine, qu'il se payât de raisons ou plutôt de raisonnements qui, pour l'ordinaire, ne sont rien moins que raisonnables. Le voilà donc encore une fois dégoûté de l'école »[1]. Nous aussi. Mais nous dénions expressément pour saint Thomas (et pour d'autres, Anselme, Bonaventure, etc.) toute solidarité avec cette scolastique « baroque ». Saint Thomas, entre tous, sera un maître de raison qui répartira fortement les rôles de l'autorité et de la raison dans la vie de l'esprit. Toute la scolastique est mue par une confiance en la raison, que n'ébranlera pas la poussée des antidialecticiens, de Pierre Damien à saint Bernard. Bérenger de Tours, dès le XIe sicèle, après avoir rappelé l'éloge qu'Augustin faisait de la dialectique, déclarait : « Il est d'un grand cœur de recourir à la dialectique en toutes choses ; car y recourir, c'est recourir à la raison ; en sorte que celui qui n'y recourt pas, étant fait à l'image de Dieu selon la raison, méprise sa dignité et ne peut se renouveler de jour en jour à l'image de Dieu »[2]. Magnanimité humaine et chrétienne, qui prendra pleine conscience d'elle-même dans une métaphysique de la nature. L'humanisme médiéval est l'expression de ce vrai naturalisme. Encore une fois, Aristote sera chez lui en Chrétienté.

Puissance d'invention enfin. A qui ne peut pénétrer les arcanes de la pédagogie médiévale, il devrait suffire de consentir à la jeunesse de ces générations. Les hommes qui ont bâti les cathédrales n'ont pas pu s'enliser dans des commentaires : ils ont construit des Sommes. L'imitation des Anciens, nous l'avons dit, n'a pas étouffé l'inspiration, et tout d'abord l'inspiration religieuse. Renaissance et évangélisme furent créateurs, dans cette *renovatio temporis* dont François d'Assise et Thomas d'Aquin furent les maîtres. Le mot tradition n'était pas encore appesanti par les controverses protestantes, ni par les philosophies à la Bonald ; et le fidéisme fait tache sur la physionomie médiévale. Quoiqu'ils aient peu réfléchi sur leur propre dynamisme, et qu'ils aient manqué du sens de l'histoire, ces gens ont pressenti parfois avec une force

(1) ANDRÉ, S. J. *Vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*. Paris, Poussielgue, 1886.

(2) BÉRENGER, *De sacra cena*, éd. Vischer, p. 100.

étonnante le progrès qui soulève l'humanité de génération en génération. « Jamais nous ne trouverons la vérité, si nous nous contentons de ce qui est déjà trouvé. Ceux qui écrivirent avant nous ne sont pas pour nous des seigneurs, mais des guides. La vérité est ouverte à tous ; et elle n'est pas encore occupée ». Ainsi parlait Guibert de Tournai, modeste franciscain du XIVe siècle, dans son traité d'éducation[1]. Jean de Salisbury avait dit : « Toute méthode est ouverture pour inventer. La science ne saisit pas son fruit, chez qui n'a pas le goût de la recherche »[2]. Et l'on connaît l'admirable formule en laquelle Bernard, le maître des jeunes générations de l'école de Chartres, unissait tradition et progrès : « Nous voyons plus loin que nos aînés ; nous sommes des nains montés sur les épaules des géants »[3]. C'est quand elle renoncera à ces axiomes que la scolastique mourra, fût-ce en de magnifiques constructions.

Saint Thomas est un philosophe scolastique, non pas parce qu'il tient un certain nombre de thèses communément admises dans une « philosophia perennis », ni parce qu'il poursuit un accord entre raison et foi, mais parce que, maître en la lecture des Anciens — Aristote, Denys (que n'a-t-il connu Platon !) —, il fait sien tout le capital de la raison antique, et l'exploite selon les ressources de la dialectique, que la logique et la psychologie aristotéliciennes gardent alors de la vaine chicane. Il coule ses pensées les plus personnelles dans les formes et les vocabulaires les plus courants, au point de donner illusion au lecteur non prévenu. Ses questions disputées témoignent que le style scolastique est susceptible d'une belle ampleur dans son développement et ses formes, tandis que sa Somme, plus dépouillée, présente le chef-d'œuvre du genre littéraire caractéristique de l'École, la « somme » comme encyclopédie systématique d'une science.

Saint Thomas est surtout un théologien scolastique. Il faut ici exorciser l'opposition que les modernes ont mise, et que nous subissons encore, entre théologie positive et théologie scolastique. La controverse antiprotestante, puis antirationaliste, a disloqué, pour les besoins de la polémique, l'unité intérieure du savoir théologique, dans laquelle travaillaient, j'allais dire, respiraient saint

(1) GUIBERT DE TOURNAI, O. M., *De modo addiscendi*, édité dans *Rev. néoscol.*, 1922, p. 226 : « ... Nec unquam veritas invenietur, si contenti fuerimus inventis... Qui ante nos scripserunt, non domini nostri sed duces fuerunt. Veritas patet omnibus, nondum est occupata ».

(2) JEAN DE SALISBURY, *De septem septemis*, c. 1 ; *P. L.*, 199, 947 C.

(3) JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4, éd. Webb, 136, 23.

Thomas et ses contemporains. Maître en théologie, il commentait l'Écriture, et ce cours d'exégèse doctrinale était non seulement son enseignement officiel, mais le sol d'où montait en sa science toute sève. Les citations bibliques qui parsèment ses œuvres ne sont souvent que décoratives, à la manière du temps ; mais c'est la substance même de son labeur qui est scripturaire ; sa théologie est à base d'évangélisme, comme la renaissance dont elle est un des effets. C'est par l'exigence même de sa foi, candide et audacieuse, que saint Thomas en poursuit l'intelligibilité, comme si, discernant dans le donné révélé une hiérarchie interne et objective des vérités et de leur raison d'être, il pouvait en quelque sorte reconstruire en son esprit, sur son mode rationnel, la science que Dieu a de lui-même et de son œuvre. C'est sous la pression même de l'*auditus fidei* (dont la théologie dite positive est l'état scientifique) que s'engage et s'élabore *l'intellectus fidei* (dont la théologie spéculative est l'état scientifique). D'où cette stature parfaite et cette opulence spirituelle, dont le principe est, selon les divers étages de cette intelligence de la révélation, la confiance de la foi dans les ressources de la raison, de la dialectique à la métaphysique. C'est là le caractère propre de la théologie scolastique, et le capital permanent du thomisme, beau fruit de la seule renaissance qui ait réussi dans la Chrétienté occidentale.

NOTES DE TRAVAIL

1. Le milieu humain. — Il ne peut être question pour un étudiant de s'engager ici dans l'histoire générale, dont le cadre et les causes ne pouvaient qu'être évoqués. Il est cependant indispensable de faire quelques lectures essentielles sur les conditions économico-sociales de la civilisation dont saint Thomas sera l'un des sommets. Il est très thomiste d'observer dans l'union consubstantielle de son âme et de son corps, le comportement spirituel de la société humaine. On lira donc H. Pirenne, *Medieval cities. Their origins and the revival of trade*, Princeton, 1925, repris en français : *Les villes du moyen âge. Essai d'histoire économique et sociale*, Bruxelles, 1927 ; pour le mouvement communal, en France par exemple, A. Luchaire, *Les Communes françaises à l'époque des Capétiens directs*, Paris, 1890 ; 2e édition, avec introduction et bibliographie par L. Halphen, Paris, 1911 ; et Ch. Petit-Dutaillis, *Les Communes françaises*, Paris, 1947.

Sur la féodalité, M. Bloch, *La société féodale*, Paris, 1940 ; F.-L. Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité*, Bruxelles, nouv. édit., 1946. Sur les corporations, les premiers chapitres d'E. Coornaert, *Les corporations en France avant 1789*, Paris, 1941. Sur les structures de la société, les corps et les états, sur

la cohérence entre les institutions et les doctrines, les chapitres remarquables de G. de Lagarde, dans le 4e volume de la série de ses ouvrages sur *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Paris, 1942. On observera le caractère « réactionnaire » des féodaux contre les nouveautés doctrinales et méthodologiques, autant que contre les nouveautés économiques et politiques.

Parmi les histoires générales, en France, L. Halphen, *L'essor de l'Europe* (Coll. *Peuples et civilisations*, t. VI), Paris, 1932 ; H. Pirenne, G. Cohen, H. Focillon, *La civilisation occidentale au moyen âge* (*Histoire du moyen âge*, de Glotz, t. VIII), Paris, 1933 ; J. Calmette, *Le monde féodal* (Coll. *Clio*, t. IV), Paris, 1934, et Id., *L'élaboration du monde moderne* (*Ibid.*, V), Paris, 1934. Plus particulier, G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, t. II, Paderborn, 1929 ; trad. franç., *L'Église et la civilisation au moyen âge*, t. II, Paris, 1935. Bibliographie générale, précédée de sommaires historiques, dans L. Paetow, *A guide to the study of medieval history*, édition refondue sous les auspices de la Mediaeval Academy of America, New York, 1931.

2. Sur les Écoles, Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (Mass.), 1927, chap. 2 : *Intellectual centres*, et chap. 12 : *The beginnings of universities* ; et surtout G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933. Compilation de notes dans E. Lesne, *Les écoles de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe* (*Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. V), Lille, 1940.

Pour l'histoire générale des universités, H. Rashdall, *The universities of Europe in the middle ages*, 3 vol., refonte complète par H. E. Craster et F. M. Powicke, Oxford, 1936 ; une bonne vue d'ensemble dans St. d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, tome I : *Moyen âge et Renaissance*, Paris, 1933 ; et l'excellent chapitre de Ch. Thouzellier, dans *Les institutions de la Chrétienté médiévale* (*Histoire de l'Église*, de A. Fliche et V. Martin, t. XII), Paris, 1950. Ph. Delhaye, *L'organisation scolaire au XIIe siècle*, dans *Traditio*, V (1947), p. 211-258 ; G. Post, *Parisian masters as a corporation, 1200-1246*, dans *Speculum*, IX (1934), p. 421-445 ; V. Beltràn de Heredia, *La formacion intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV*, dans *Rev. esp. teol.*, VI (1946), p. 313-357.

Le plus fructueux travail est de se familiariser longuement avec les textes du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, édité par H. Denifle et E. Châtelain, t. I, Paris, 1889 ; l'introduction et les notes donnent leur perspective et leur sens à ces textes. Utiliser le recueil et les notices de L. Thorndike, *University records and life in the middle ages*, New York, 1944. Quoique l'intérêt ne soit pas ici immédiat, on pourra également se reporter aux textes concernant l'Université de Bologne : Card. F. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà teologica di Bologna* (*Univ. Bonon. Monumenta*, I), Bologna, 1932 ; G. Zaccagnini, *La vita dei maestri e degli scolari nello studio di Bologna*, Genova, 1926.

Suggestions de travaux pratiques : établir la géographie scolaire dans ses principales évolutions ; dresser une carte du Paris universitaire au XIIIe siècle ; prévoir dans les cadres différents des écoles monastiques et des écoles urbaines l'évolution de la théologie « monastique » à la théologie scolastique : interférence des techniques, des structures, des mentalités, dans une Chrétienté en si raide transformation. L'humanisme bénédictin, comme on l'a appelé, confirme par ses défiances le déclassement institutionnel de ses écoles ; cf. J. Leclercq, *L'humanisme bénédictin du VIIIe au XIIe siècle*, dans *Analecta monastica*, I (*Studia Anselmiana*, 20), Rome, 1948, p. 1-20. Les interférences de l'émancipation corporative et de l'émancipation intellectuelle.

3. Renaissance. — Sur le concept de renaissance, sens « classique » antimédiéval, voir, après Michelet, *Histoire de France au XVIe siècle*, t. VIII, *La Renaissance*, Paris, 1855, G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums*, Berlin, 1859, 3e édit. par M. Lehnhardt, 1893 ; trad. franç. du t. I : *Pétrarque, Bocace et les débuts de l'humanisme en Italie*, Paris, 1894 ; J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart, 1860 ; 18e édit., par W. Goetz, 1928 ; trad. franç., *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, 1885, d'après la 2e édition. En réaction, voir entre autres J. Nordström, *Moyen âge et Renaissance*, Paris, 1933. Et cette réaction contre « le mythe libéral » de la Renaissance continue.

Sur la renaissance « médiévale », cf. surtout, outre les ouvrages mentionnés de Haskins et de Paré, les études d'E. Gilson, en particulier *Le moyen âge et le naturalisme antique*, dans *Arch. hist. doctr. et litt. du m. â.*, VII (1932), p. 5-37 ; *Humanisme médiéval et Renaissance*, dans *Les idées et les Lettres*, Paris, 1932 ; *Héloïse et Abélard. Études sur le moyen âge et l'humanisme*, Paris, 1938, 2e édit. revue, 1948 ; et plus généralement, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932. Et encore P. Vignaux, *La pensée au moyen âge*, Paris, 1938. Dans l'*Encyclopedia Britannica*, 11e édition, les deux articles *Middle ages* (Shotwell) et *Renaissance* (Symonds).

Il sera bon de méditer sur l'ambivalence des concepts par lesquels on essaie de capter les forces spirituelles et culturelles d'une *renovatio temporis :* renaissance, réforme, retour aux sources, archéologisme, etc. Ainsi de la *restitutio bonarum litterarum* du XIIe siècle, qui commença par le renouveau de la rhétorique de Quintilien. Comment parle-t-on aujourd'hui d'un « humanisme » médiéval ; quels en sont les traits, en art, en philosophie, en culture, en pensée chrétienne. Pour s'engager dans la perspective des divers domaines littéraires, J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Louvain-Paris, 1946, fournit des notices et des bibliographies parfaites. Copieuse matière et pénétrante intelligibilité dans E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter* Berne, 1948. Très suggestive monographie : G. Paré, *Les idées et les lettres au XIIe siècle. Le Roman de la Rose*, Montréal, 1947.

Observer, en tout cela, contre la notion d'une économie médiévale

conçue comme un tout, la grande coupure du XIIe siècle, « une des plus profondes qui aient jamais marqué l'évolution des sociétés européennes » (M. Bloch).

4. L'ENTRÉE D'ARISTOTE. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, 1908-1911 ; J. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, vol. II, *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Louvain, 1942 ; D. A. Callus, *Introduction of aristotelian learning to Oxford*, Londres, 1944 ; les nombreuses monographies de M. Grabmann (on pourra en suivre les résultats, pour notre perspective propre, et les résultats de monographies semblables, dans la bibliographie du *Bulletin thomiste*, depuis 1924) ; P. Duhem, *Le système du monde*, t. IV, Paris, 1916 ; Ch. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924 ; et l'excellente vue d'ensemble d'A. Pelzer, dans l'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. De Wulf, vol. II, Louvain, 1936.

Il importe 1° de situer cette crue de l'aristotélisme dans l'ensemble du réveil de la culture antique, lettres, philosophie néo-platonicienne, droit romain ; 2° de ne pas se contenter du classement des catégories *logica vetus*, *logica nova*, *naturalia*, etc., mais de percevoir les ambiances et l'effervescence du capital successivement mis en circulation ; 3° d'éprouver en écho, dans notre sensibilité contemporaine, le choc ressenti alors par la théologie face à ces « profanae novitates ». Travaux pratiques pour les étudiants : dessiner les étapes de l'entrée d'Aristote, lieux, matière, facteurs de diffusion, succès ; mesurer le rôle de Boèce, variable selon les époques et les objets ; dégager des textes de Jean de Salisbury *(Metalogicon)* la physionomie d'une de ces étapes ; se donner, par une enquête particulière, le sentiment de la pullulation des versions arabo-latines et gréco-latines (travaux de l'*Aristoteles latinus*, monographies de Grabmann, etc.) ; recueillir les témoignages de la réaction provoquée par la crue de l'aristotélisme et la théologie nouvelle, pendant la première moitié du XIIIe siècle ; analyser en particulier l'émouvante adjuration de Grégoire IX à l'Université de Paris en 1228 (*Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 114-115) ; les textes de Roger Bacon et d'Albert le Grand.

L'un des éléments essentiels à la connaissance de l'essor culturel et philosophique du XIIIe siècle est la restitution de la « présence » du monde arabe. Les recherches sur l'averroïsme latin, sur l'avicennisme latin, sont loin d'avoir porté tout leur fruit, surtout dans l'étude de saint Thomas. Cf. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne*, Paris, 1948 ; U. Monneret de Villard, *Lo studio dell' Islam in Europa nel XII e XIII secolo*, Roma, 1944 ; G. Théry, *Tolède grande ville de la renaissance médiévale*, Oran, 1944. Sur le plan philosophique et théologique, L. Gardet et M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, 1948. Bibliographie générale, P. J. de Menasce, *Arabische Philosophie* (*Bibliogr. Einführungen*, 6), Berne, 1948. Exemple de monographie où les doctrines arabes (Avicenne) sont efficacement prises

en considération : A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931.

5. Évangélisme et Frères Prêcheurs. — Sur les mouvements évangéliques du xiie siècle et la naissance des Ordres mendiants, H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935 ; lire une bonne vie de saint François, et, ici, surtout le *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre*, du P. P. Mandonnet (achevé par M. H. Vicaire et R. Ladner), Paris, 1937.

Sur les études scripturaires, cf. *infra*, chap. VII.

Travaux pratiques : l'évolution du droit constitutionnel dans l'Église à la faveur du réveil évangélique ; l'influence de cette *vita apostolica* évangélique et de sa pastorale sur la théologie ; la fondation du couvent et collège de Saint-Jacques à Paris, symboliquement situé au départ de cette « route » de Compostelle, qui dilate les espaces de l'intelligence et de la charité ; biographie et œuvres d'Albert le Grand avant son épiscopat ; son tempérament intellectuel.

6. S. Augustin au moyen age. — Sur cet enracinement du moyen âge, où il s'agit de connaître Augustin moins en lui-même que dans sa destinée occidentale, lire H. I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938. L'augustinisme des *Soliloquia* et des mystiques au xiie siècle. Le passage à la tradition : comment l'expérience augustinienne, après s'être servi des moyens traditionnels de la rhétorique latine, s'imposa elle-même comme une autorité, fondatrice d'une tradition. Augustin et les « augustinismes », tant au plan philosophique qu'au plan théologique. « L'augustinisme et les différenciations techniques de la pensée chrétienne » (J. Maritain, *De la sagesse augustinienne*, dans *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 577-613).

Diffusion et crédit d'Augustin. Recueillir les réflexions de saint Thomas sur les inspirations et la mentalité augustinienne (par ex. : « Aug. loquitur de natura humana non secundum quod consideratur in esse naturali, sed secundum quod ordinatur ad beatitudinem », *Quest. disp. de spir. creat.*, q. 8, ad 1) ; analyser les textes où saint Thomas entreprend une « exégèse révérentielle » d'Augustin. Utiliser G. von Hertling, *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin* (*Sitzungsber. d. philos.-philol. Klasse der Akad. d. Wiss.*, 1914, H. 4, p. 535-602).

Sur les éléments doctrinaux du conflit entre saint Thomas et l'école augustinienne, bon résumé et bibliographie des nombreux travaux par L. Gillon, *Signification historique de la théologie de saint Thomas*, dans l'art. *Thomas d'Aquin*, du *Dict. théol. cath.*, col. 651-693.

7. La scolastique. — Outre l'ouvrage ci-dessus cité de G. Paré, cf. H.-D. Simonin, *Qu'est-ce que la scolastique*, dans *Vie intell.*, X, 10 fév. 1931, p. 234-242 ; M.-D. Chenu, *L'équilibre de la scolastique médiévale*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1940, p. 304-312.

Retracer l'évolution du terme, soit dans le latin médiéval, soit dans les idéologies historiques modernes (jusques et y compris « *néo*-scolastique ») ; observer la diversité des tempéraments dans la culture dite scolastique ; reconnaître l'équivocité de l'épithète tour à tour accolée à la philosophie et à la théologie ; analyser le rôle de la dialectique, et d'abord les sens et les usages du mot latin. La *quaestio*, particulièrement sous sa forme achevée de *quaestio disputata*, est la démarche décisive et le genre littéraire caractéristique de la scolastique médiévale. Cf. *infra*, chap. II.

8. Biographie de saint Thomas. — Lui donner contexte, corps, et vie, au terme de ces divers accès, temporels et spirituels. Pour les bases chronologiques, dont nous n'avons pas à régler ici les divergences, cf. P. Mandonnet, *Thomas d'Aquin novice prêcheur*, dans *Rev. thomiste*, VII (1924), p. 243-267, 370-390, 529-547, VIII (1925), p. 3-24, 222-249, 396-416, 489-533 (l'intérêt du contenu dépasse de beaucoup ce que laisse entendre le titre) ; Id., *Thomas d'Aquin lecteur à la Curie romaine*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1923 ; t. III, p. 9-40 ; A. Walz, *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae*, dans *Angelicum*, XVI (1939), p. 463-473 ; *San Tomaso d'Aquino*, Roma, 1945. Nous avons d'excellents portraits doctrinaux de saint Thomas, mais pas une bonne « biographie ».

CHAPITRE II

LES ŒUVRES. LEURS GENRES LITTÉRAIRES

Sans doute paraîtra-t-il que c'est prendre de trop loin l'œuvre de saint Thomas que de l'aborder, après la présentation générale de ses grands contextes culturels, par ses formes littéraires. Dans la mesure même où elle est œuvre de pensée, où elle est philosophie et sagesse, n'échappe-t-elle pas au métier, n'est-elle pas libre de ses moyens d'expression, et comme abstraite, à haute distance, des artifices et conventions du style ? Ce serait une illusion, et, au fond, une erreur psychologique sur l'engagement des plus pures pensées dans le modeste instrument du langage et de ses procédés. Incarnée là, c'est par là qu'une doctrine doit être d'abord saisie, dans les formulaires qu'elle a adoptés, dans les structures qu'elle s'est aménagées. Formulaires et structures ne sont pas des enveloppes neutres ou interchangeables, qu'il faut au plut tôt laisser de côté ; ils sont le support permanent de la pensée, et, à en suivre les contours, on a chance d'atteindre les démarches mêmes de l'esprit. Aussi bien, même dans sa physionomie générale, le genre littéraire est lié au comportement de la pensée. Platon a composé des dialogues, et le mythe est une expression intimement solidaire de ses plus profondes intuitions, consubstantielle à son génie. Augustin a écrit des « confessions » ; et Denys n'emploie pas des symboles par un pur caprice littéraire, mais bien en traduction de sa vision du monde. Saint Thomas n'a pas composé des dialogues, mais des commentaires ; il n'a pas écrit des confessions, mais une somme ; et son « métier » scolastique tend à l'éviction des symboles, hormis ceux qu'un usage scolaire a neutralisés en les stylisant. Toutes ses œuvres sont l'émanation directe ou indirecte d'un enseignement professionnel. Ce ne peut être là fait indifférent.

Ses écrits cependant, à l'intérieur de ce métier scolastique, sont très divers, et il importe d'en connaître les variétés techniques,

selon les techniques même de l'enseignement. On ne peut lire un commentaire d'Aristote comme un commentaire de l'Écriture ; et les questions disputées représentent, en puissance et en qualité, des ressources fort différentes de celles des chapitres exactement correspondants de la Somme théologique. Un quodlibet est, pour un moderne, de structure déconcertante.

Voyons donc quels sont les procédés généraux d'exposition dans l'enseignement universitaire au XIIIe siècle ; puis, à partir de là, les divers types d'ouvrages que saint Thomas a composés.

LES PROCÉDÉS D'EXPOSITION

Le « style » scolastique peut être ramené, comme à ses éléments simples, en développement et en expression, à trois procédés, dont la progression figure d'ailleurs à la fois leur genèse historique et leur progrès technique : on est passé de la *lectio* à la *quaestio*, puis de la *quaestio* à la *disputatio* ; et, dans les sommes, l'« article » est l'unité littéraire, comme un résidu de la question disputée.

LA LECTURE DES TEXTES *(lectio)*. Toute la pédagogie médiévale est à base de lecture de textes, et la scolastique universitaire institutionnalise et amplifie ce type de travail.

« Qui ergo ad philosophiam aspirat, apprehendat *lectionem*, *doctrinam*, et *meditationem* », dit Jean de Salisbury[1] ; et Hugues de Saint-Victor : « Duo praecipue res sunt quibus quisque ad scientiam instruitur, videlicet *lectio* et *meditatio* »[2]. Tandis que la *meditatio* tend, par une assimilation personnelle, vers la profondeur de réalités mal connues, la *lectio* et la *doctrina* concernent la transmission du savoir acquis ; et, dans l'ensemble de ces moyens d'instruction *(doctrina)*, la *lectio* est acquisition de la science par l'étude des textes. « *Lectio* est cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur »[3]. Il y a la *lectio* du maître (lego librum illi), la *lectio* du disciple (lego librum ab illo), la *lectio* privée (lego librum). Enseigner, c'est lire, lire au sens technique : le professeur « lit » son texte ; son cours s'appelle une *lectio*, et il se nomme expressément *lector*[4]. Lorsqu'on interdira l'enseignement d'Aristote, le

(1) JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, lib. I, c. 24 ; éd. Webb, p. 53.

(2) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. I, c. 1 ; *P. L.*, 176, 741 A.

(3) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. III, c. 8 ; *P. L.*, 176, 771 C.

(4) ID., *ibid.* : « Trimodum est lectionis genus, docentis, discentis, vel per se inspicientis. Dicimus enim : lego librum illi, et lego librum ab illo, et lego librum ». ABÉLARD désigne les disciples d'Albéric de Reims par cette expression : « hi qui ab eo legerunt »,

décret portera prohibition de « lire » les ouvrages du Philosophe, entendez : de les enseigner, publiquement ou secrètement, ce qui laisse entière la question de la lecture personnelle[1]. Ainsi le vieux mot de la *lectio* monastique (Règle de saint Benoît, c. 48) se renouvelle dans un sens culturel et scolaire.

De ce renouvellement du mot et de l'élargissement de la chose, bien au delà de la courante pédagogie du livre, on voit aisément la cause : c'est la découverte des ouvrages de l'Antiquité et leur prestigieux succès. Ces trésors, on les veut explorer, et ils deviennent objets d'étude, c'est-à-dire textes d'enseignement. Dans la théologie, qui trouve son objet dans une Écriture porteuse de la révélation, c'était la méthode normale, et, par principe, nécessaire ; mais maintenant, hors cette loi de la croyance religieuse à un livre, c'est dans tous les domaines que les textes sont matière officielle ; l'Université, peu à peu, les inscrit dans ses programmes, et, selon un prix taxé, requiert les libraires d'en tenir les exemplaires à la disposition des étudiants. En grammaire, les *auctores* sont Donat, dont l'*Ars minor* et l'*Ars major* forment un manuel à deux degrés, et Priscien, dont les *Institutiones* constituent l'ouvrage de fond, solide, clair, copieux ; en rhétorique, ce sont Cicéron avec le *De inventione* et la pseudépigraphe *Rhetorica ad Herennium*, Quintilien avec l'*Institutio oratoria;* en médecine, Galien et Constantin l'Africain ; en droit les divers livres du *Corpus juris ;* en philosophie, Porphyre et Boèce. Puis les textes se multiplient. En théologie, après 1215, la pratique se généralise bientôt de lire les *Sentences* de Pierre Lombard avant l'Écriture ; le futur maître en théologie devait avoir fait une lecture des Sentences : ainsi saint Thomas, arrivant à Paris, sera pendant deux ans (1254-1256) « bachelier sententiaire ». En grammaire, les nouveaux textes versifiés, *Doctrinale* d'Alexandre de Villedieu (1199) et *Graecismus* d'Evrard de Béthune (1212), supplantent Priscien. En science, médecine et autres, les livres nouvellement découverts et traduits, tels le *Canon* d'Avicenne et le *De animalibus* d'Aristote, occuperont le terrain. En philosophie, c'est tout Aristote, et de la crue de

Theol. christ., P. L., 178, 85. Saint Anselme : « Audivi quod legas a domino Arnulpho », *Epist.,* lib. I, ep. 55 ; *P. L.,* 158, 1124.

Jean de Salisbury proposait d'appeler la lecture du maître *prae-lectio* (terme emprunté à Quintilien), et la lecture personnelle *lectio. Metalog.,* lib. I, c. 24 ; éd. Webb, p. 53.

(1) *Chart. Univ. Paris.,* t. I, p. 70 : « Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus ».

l'aristotélisme on peut discerner les étapes à l'inscription successive de ses livres au programme : l'inscription du *De anima* à la faculté des arts, en 1252, marque la rupture officielle du barrage établi, peu efficacement d'ailleurs, depuis une quarantaine d'années. Nous avons les listes de taxation établies pour les *stationarii* ou libraires, à Paris, en 1275 (?), en 1303[1], et à Bologne, en 1289[2], listes où figurent, avec les publications des professeurs en charge, les textes d'enseignement. Ainsi se concrétise jusque dans les détails matériels de l'institution, le régime que nous avons décrit, dans lequel la pensée se développe autour d'une *auctoritas*, c'est-à-dire d'un texte faisant autorité en la matière. C'est la scolastique, résultat de la découverte et de la renaissance du savoir antique.

On pourra donc presque mesurer l'essor du travail dans les universités, au cours du XIIIe siècle, au progrès quantitatif et qualitatif des textes des *auctores*. Mais on devine aussi que, jouant ce rôle considérable, les textes deviendront promptement principe de stagnation, dès qu'on s'y enfermera comme en un savoir définitif. Au lieu d'ouvrir les intelligences à la connaissance des objets, des réalités, ils tendront à devenir eux-mêmes les « objets » du savoir : savoir la médecine, ce sera connaître le *Canon* d'Avicenne, et non le corps de l'homme ; savoir la grammaire, ce sera connaître Priscien, et non le langage effectif des hommes ; faire de la philosophie, ce sera apprendre Aristote, et non chercher les lois des phénomènes et les causes des êtres. Périssent les réalités, si elles ne sont pas dans nos livres. Le commentateur se sera laissé prendre à son jeu ; dépourvu peu à peu de toute puissance d'invention, il condamnera par principe l'imprudent qui trouvera quelque chose qui contredit son livre. On sait à quelle obtusion les médecins parviendront contre les découvertes anatomiques du XVe siècle, et en Aristote, les philosophes padouans, dévots fanatiques, condamneront les théories de la nouvelle physique. La scolastique mourra de cet anéantissement textuel. Ses textes eux-mêmes, surchargés d'exégèses factices, accablés, torturés, auront perdu toute leur sève ; la première revendication de la Renaissance, au XVe siècle, sera — dérision pour l'École, qui était née de ces sources — le « retour aux sources », c'est-à-dire à la lecture directe des textes

(1) *Chart. Univ. Paris.*, t. I, Paris, 1889, p. 644 et t. II, p. 107.

(2) *I libri della bottega di Solimano stazionario dello studio bolognese* (30 juillet 1289), liste publiée dans *Arch. stor. ital.*, XLV (1910), pp. 388-390.

par delà les commentaires ; et Descartes protestera vouloir écrire des « méditations », et non plus des « questions »[1].

Mais avant cette décomposition, la *lectio* avait fait magnifique carrière, en elle-même puis dans les « questions », triomphe de la vraie scolastique. Dans la langue de Varron, qui traduisait la pratique des anciens *grammatici* interprètes des textes, le terme *lectio* ne désignait qu'un modeste exercice de lecture, préparatoire à l'*emendatio*, à l'*enarratio* et au *judicium*, éléments d'un commentaire analytique, sur la forme et sur le fond, aboutissant à un jugement esthétique[2]. Au moyen âge, la *lectio* recouvre tout le champ du travail, en surface et en profondeur ; à mesure que s'affermissent les techniques scolaires, elle se diversifie, depuis la simple annotation verbale, qui s'inscrit comme « glose » entre les lignes *(gl. interlinearis)* ou dans les marges *(gl. marginalis)* des manuscrits, jusqu'à l'ample *expositio*, commentaire homogène et continu. Dès 1215, les statuts de l'Université de Paris distinguent deux manières de lire les textes d'Aristote : lire *ordinarie*, en pleine exposition, et lire *cursorie*, c'est-à-dire rapidement sans s'attarder hors l'intelligence de la lettre[3]. Dans son équipement complet, la *lectio* se développe sur trois épaisseurs : *littera*, simple explication des phrases et des mots selon la teneur de leur immédiat enchaînement ; *sensus*, analyse des significations de chacun des éléments, et traduction en langage clair du passage étudié ; *sententia*, dégagement de la pensée profonde au delà de l'exégèse, et véritable intelligence du texte. « Quid enim aliud in lectura quaeritur quam textus intelligentia, quae *sententia* nominatur », dit Robert de Melun[4]. A chaque étage, la qualité de l'exégèse dépendait de la

(1) DESCARTES, *Réponses aux secondes objections*, t. IX, p. 122 : « Ce qui a été la cause pourquoi j'ai plutôt écrit des *méditations* que des *disputes* ou des *questions*, comme font les philosophes, ou bien des *théorèmes* ou des *problèmes* comme les géomètres... afin de témoigner par là que je n'ai écrit que pour ceux qui se voudront donner la peine de méditer avec moi sérieusement et considérer les choses avec attention ».

(2) Sur ce programme des commentateurs anciens, cf. H. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, pp. 20-25 ; sur leurs procédés, déjà stylisés, à Alexandrie, au VIe siècle, E. BRÉHIER, *Rev. philos.*, 1942-43, p. 93-94.

(3) « Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scolis *ordinarie* et non *ad cursum* ». *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 78. Dans le règlement de la nation anglaise à la faculté des arts, en 1252, la lecture ordinaire et la lecture courante sont de même opposées : « [Quod audierit] libros topicorum Aristotelis et elencorum bis *ordinarie*, et semel ad minus *cursorie*, vel si non *cursorie*, ad minus ter *ordinarie* ». *Ibid.*, p. 228.

(4) ROBERT DE MELUN, *Sententie*, Praef., éd. Martin, 1947, p. 11. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. III, c. 9 ; *P. L.*, 176, 771 D : « Expositio tria continet :

précision et de la pénétration du commentateur ; sous son apparence bornée la « lecture » se révèlera, nous le verrons (chap. 4), d'une étonnante plasticité. Mais, dans l'ensemble, le travail tendait à demeurer tout analytique, et le texte était saisi plus dans la succession de ses éléments que dans sa masse, dans son organisme. C'est une gêne pour nous de voir comment saint Thomas, à la manière de son temps, décompose, divise, subdivise une épître de saint Paul ; encore est-il que, entre tous, il en dégage l'idée générale au delà de ces morcelages.

NAISSANCE DE LA « QUESTION ». Il est naturel que, dans une lecture quelconque d'un texte, on s'arrête ici et là devant un mot obscur ou une pensée plus difficile, qui soudain font question. Que si la lecture s'est organisée en exercice d'école, comme c'est le cas, ces reliefs du texte vont devenir l'occasion d'une recherche active et d'une élaboration plus poussée. Ainsi vont naître, au cours de la *lectio*, des *quaestiones*. Déjà dans l'antiquité chrétienne, s'était créée, en dehors des commentaires suivis de la Bible, une littérature de *quaestiones et responsiones*, dans lesquelles on traitait, en marge et déjà hors des textes, des problèmes particuliers, où la recherche doctrinale débordait l'exégèse[1]. Ainsi, au moyen âge, la *lectio* va susciter, au delà de l'explication des textes mais nourries encore de leur substance, des « quaestiones » où entrera en jeu, avec les ressources de l'ancienne dialectique, puis avec celles de la logique de la démonstration, la grande problématique provoquée au XIII[e] siècle par l'entrée d'Aristote et par les nouvelles curiosités théologiques. C'est l'essor de la scolastique, dans le genre littéraire qui répond le mieux à son inspiration créatrice, en philosophie comme en théologie.

La question pouvait naître, à fleur du texte, soit d'une expression vague demandant précision, soit de la rencontre de deux interprétations divergentes, soit enfin de l'opposition de deux « autorités » contraires dans leur solution d'un même problème. Ce dernier cas

litteram, sensum, sententiam. *Littera* est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. *Sensus* est facilis quaedem et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. *Sententia* est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum *littera*, deinde *sensus*, deinde *sententia* inquiratur ; quo facto, perfecta est expositio ». C. JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, lib. I, c. 24 ; éd. Webb, p. 56. A la fin de son commentaire du VII[e] livre de l'*Ethique*, saint Thomas dit : « Et sic terminatur *sententia* septimi libri ».

(1) Cf. G. BARDY, *La littérature patristique des* Quaestiones et responsiones *sur l'Écriture sainte*, dans *Rev. bibl.*, XLI (1932), pp. 210-236, 341-369, 515-537 ; XLII (1933), pp. 14-30, 211-229, 328-352. Enquête menée jusqu'au IX[e] siècle.

débordait l'exégèse immédiate, puisqu'elle mettait en cause, en vue d'une élaboration doctrinale personnelle, deux textes contradictoires, voire deux auteurs. « ... Aliqua (diversa Patrum dicta) ex dissonantia quam habere videntur, *quaestionem* contrahentia », avait dit Abélard[1]. Or, depuis que le *Sic et Non* avait expressément introduit la dialectique à cet effet, on avait marché, et, tant par les exigences progressives de l'intelligence que par l'affinement des instruments spéculatifs, on dépassait décidément l'exégèse, pour traiter *en elles-mêmes* les doctrines proposées par les textes, et bientôt les problèmes nouveaux au fur et à mesure de leur émergence.

A ce premier déplacement de l'axe du travail, s'ajoute une généralisation de la technique déjà constituée. Ce ne sont plus seulement les points réellement discutés ou discutables qu'on soumet à la recherche ; ceux-là mêmes qui sont admis, dans les énoncés les plus certains, on les met en cause, on leur applique par un artifice conscient les procédés accoutumés ; bref, à la lettre, on les « met en question », non plus parce qu'on doute effectivement de leur vérité, mais pour en obtenir une plus profonde intelligence. Le théologien, le philosophe se posent la question : Dieu existe-t-il ? L'âme est-elle spirituelle ? Doit-on honorer ses parents ? etc. De la question, il ne reste que la forme[2]. *Utrum*, c'est le mot typique, partout et sans cesse repris. Progrès technique capital, constitutif de la scolastique, tant dans sa mentalité foncière que dans son comportement rédactionnel. Ainsi voyons-nous un jeune homme naître à la vie de l'esprit, lorsque, dans sa puberté intellectuelle, il se trouve « mettre en question » (au sens susdit) ce que jusqu'ici

(1) Abélard, *Sic et Non*, prol.,; *P. L.*, 178, 1349 A.

(2) Cette évolution technique a été très exactement perçue par un contemporain, Clarembault d'Arras (école de Chartres ; commentaire sur le *De Trin.* de Boèce après 1153). Voici son diagnostic : « Quid *quaestio* sit videtur esse commemorandum.... In eo autem quod dixit [Aristoteles] : *utrosque idem utrisque opinari*, illud genus quaestionum voluit intelligi, quod de certis propositionibus constituitur, ut est hoc : utrum margarita sit lapis necne. Quare et in eodem *Topicorum* tractatu, sed alio in loco [I, 3], de omni propositione problema posse fieri commemorat. Sed illae quidem quaestiones, quae de certis propositionibus constituuntur, nil habent quaestionis praeter formam ». (*Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate...* hrsg. v. W. Jansen, Breslau, 1926, p. 34).

A en juger par ce que nous en dit son disciple Jean de Salisbury, Albéric est, dans le domaine de la dialectique, le premier maître de cette mise en question généralisée : « Quorum alter [Albericus], ad omnia scrupulosus, locum quaestionis inveniebat ubique, ut quamvis polita planities offendiculo non careret, et, ut aiunt, ei cirpus non esset enodis ; nam et ibi monstrabat quid oporteat enodari ». Jean de Salisbury, *Metalog.*, II, 10, éd. Webb, 79, 1.

il portait passivement. Nous sommes à l'âge adulte de la raison occidentale, y compris en théologie. Désormais le professeur n'est plus seulement un exégète, c'est un maître qui, selon l'expression reçue, « détermine » les questions non plus par le jeu des autorités, qui laisserait, fût-ce dans l'obéissance et la certitude, l'intelligence vide, mais par des raisons qui découvrent à l'esprit la racine des choses. Ce sont là les termes mêmes de saint Thomas dans le fameux Quodlibet IV (art. 18) où il définit le statut de travail du théologien, qui, après la prise de possession du donné révélé, construit dans une « science » l'intelligibilité de sa foi[1].

De cette mise en question générale, telle est la gravité, telle est la grandeur. Tel est aussi le risque : le formalisme dialectique sera tout proche, dès qu'on fera de cette technique une fin en soi, sans plus regarder les objets réels, dans les textes ou à travers les textes. Si l'on avait quelque doute sur la portée de l'opération, il suffirait d'observer la résistance irritée ou tenace, intelligente ou bornée, selon les tempéraments, qu'elle provoqua, dans le domaine de la théologie, domaine par excellence de l'autorité, depuis les invectives de Roger Bacon jusqu'aux adjurations inquiètes du pape Grégoire IX[2].

L'ÉVOLUTION DE LA QUESTION : LA DISPUTATIO. Il était dans la nature des choses que la question se détachât peu à peu du texte qui l'avait suscitée, et se constituât en un genre autonome en dehors de la *lectio*. Nous n'avons pas ici à suivre cette évolution,

(1) SAINT THOMAS, *Quodl.* IV, art. 18 : *Utrum determinationes theologicae debeant fieri auctoritate vel ratione.* « ... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit ; et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificatibur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet ».

(2) Cf. entre autres textes où R. BACON se plaint que le goût des *quaestiones* ait fait abandonner le commentaire littéral du texte : « Quamvis autem principalis occupacio studii theologorum deberet esse circa *textum* sacrum, sciendum est, ut probatum est multipliciter in priori parte, quod tamen a quinquaginta annis theologi principaliter occupati sunt circa *quaestiones*, quod patet omnibus per tractatus et summas, et onera equorum a multis composita, non sic circa sacratissimun textum Dei : propter quod proniores sunt theologi ad recipiendum tractatum de quaestionibus quam de textu... » *Comp. studii theol.*, éd. Rashdall, 1911, p. 34 ; cf. *ibid.*, p. 25.

Cinquante ans avant, dit Bacon ; cela nous reporte aux années 1225-30, au temps où, dans deux bulles solennelles adressées aux maîtres de Paris (7 juillet 1228 et 13 avril 1231), Grégoire IX rappelle les principes qui règlent l'usage de la raison en théologie. *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 114-115, 136-138. Cf. M.-D. CHENU, *La theologie comme science au XIII*e *siècle*, Paris, 1943, pp. 25-32.

dont on a marqué les étapes, en théologie, avec les *Quaestiones de divina pagina* de Robert de Melun (vers 1145), les *Quaestiones* d'Odon de Soissons (vers 1164), les *Disputationes* de Simon de Tournai (vers 1201)[1]. Notons seulement que l'autonomie littéraire est le signe extérieur de l'autonomie des démarches doctrinales et de la curiosité scientifique. Problèmes et solutions ne sont plus solidaires d'un texte.

Un autre trait de cette évolution doit être expressément marqué : c'est l'intervention, conjuguée ou contradictoire, de deux ou plusieurs maîtres dans la position et la résolution des questions. Cela aussi était normal que, devant un problème posé, les avis divergeassent. Mais cette divergence ici va s'institutionnaliser dans un acte universitaire : il y aura, en dehors de la *lectio*, redevenant de ce fait plus simplement exégétique, un exercice spécial où le maître soumettra à la discussion de ses confrères, devant le public scolaire, une question à l'ordre du jour. D'où objections, discussions, ripostes, et, au terme, la conclusion, la « détermination » du maître en charge. Quelle nouvelle animation ! non seulement en séance extérieure, mais en concurrence de recherche : c'est la « question disputée »[2]. On se rappellera l'incident fameux dans la carrière de saint Thomas, à l'heure où la crise intellectuelle était le plus aiguë à l'Université de Paris, autour de la condamnation de l'aristotélisme : frère Jean Peckham, maître régent des Mineurs, se dressa contre frère Thomas d'Aquin, maître régent des Prêcheurs, et, en présence de tous les maîtres et bacheliers, critiqua vivement, « verbis ampullosis et tumidis », l'exposé qu'il venait de faire de la théorie aristotélicienne de l'unité des formes[3].

(1) Robert de Melun, *Quaestiones de divina pagina*, ed. R. M. Martin (*Spic. Sac. Lov.*, 13), Louvain, 1932 ; Odon de Soissons, *Quaestiones*, éd. Pitra, Anal. noviss. Spic. Solesm., t. II, Tusculum, 1888 ; Simon de Tournai, *Disputationes*, éd. J. Warichez (*Spic. Sac. Lov.*, 12), Louvain, 1932. Sur l'évolution de ce genre littéraire, cf. R. M. Martin, *op. cit.*, Introduction, pp. xxxiv-xlvi.

(2) Certes il y eut, dans tout le haut moyen âge, des « disputes » entre maîtres protagonistes d'opinions divergentes. Lanfranc (xie s.), dit le chroniqueur, sortit vainqueur d'une dispute avec Bérenger (Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate*, 1 ; *P. L.*, 149, 1458). On sait qu'Abélard triompha dans la *disputatio*, et qu'il fut l'un des créateurs de sa technique. Mais ce n'était pas là encore un régime scolaire, avec son appareil et sa régularité, dans une Université constituée.

(3) « Dixit dictus testis se audivisse a pluribus fratribus Praedicatoribus fide dignis, quod quando idem frater Thomas una vice disputaret Parisiis, ubi erat frater Joannes de Pizano ordinis fratrum Minorum, qui fuit postea archiepiscopus Cantuariensis, quantumque dictus frater Joannes exasperaret eumdem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humili-

Il est difficile de fixer la date de l'apparition de cet exercice, et la fréquence de sa tenue. Ce qui est assuré, c'est que la charge de maître, à la faculté de théologie, comportait officiellement, au milieu du XIIIe siècle, une triple fonction : « Legere, *disputare*, praedicare », et que, de fait, au temps où saint Thomas entre en charge de maîtrise, les deux types d'enseignement, sans parler de la prédication, étaient expressément diversifiés et institutionnalisés, quoique sans doute le nombre des « disputes » ne fût pas fixé, tandis que chaque jour le maître faisait sa *lectio*.

Voici comment le P. Mandonnet décrit cet événement dans la faculté. « Quand un maître disputait, toutes les leçons données dans la matinée par les autres maîtres et les bacheliers de la faculté cessaient. Seul le maître qui tenait sa dispute faisait une courte leçon pour permettre aux assistants d'arriver ; puis la dispute commençait. Elle occupait une partie plus ou moins considérable de la matinée. Tous les bacheliers de la faculté et les étudiants du maître qui disputait devaient assister à l'exercice. Les autres maîtres et étudiants, semble-t-il, étaient libres ; mais il n'est pas douteux qu'ils s'y rendaient plus ou moins nombreux selon la réputation du maître et l'objet de la discussion. Le clergé parisien ainsi que les prélats et autres personnalités ecclésiastiques de passage dans la capitale fréquentaient volontiers ces joutes qui passionnaient les esprits. La dispute était le tournoi des clercs.

« La question à disputer était fixée, à l'avance, par le maître qui devait soutenir la dispute. Elle était annoncée, ainsi que le jour fixé, dans les autres écoles de la faculté. Le sujet pouvait varier notablement pour les disputes d'un même maître, parce que, d'ordinaire, chaque professeur ne tenait qu'un petit nombre de disputes annuelles...

« La dispute se tenait sous la direction du maître ; mais ce n'était pas lui, à proprement parler, qui disputait. C'était son bachelier qui assumait l'office de répondant et commençait ainsi son apprentissage de ces exercices. Les objections étaient présentées, d'ordinaire, dans des sens divers, d'abord par les maîtres présents, puis par les bacheliers, et finalement, s'il y avait lieu, par les étudiants. Le bachelier répondait aux arguments proposés, et, quand il était nécessaire, le maître lui prêtait son concours. Telle était, sommairement, la physionomie d'une dispute ordinaire ; mais ce n'en

tatis, sed semper cum dulcedine et humanitate respondit ». *Acta SS.*, 7 mars, *Processus inquisitionis*, cap. 9, n. 77, p. 712. Cf., avec ses variantes personnelles, le témoignage de PECKHAM lui-même, *Registrum epistolarum*, éd. Martin, Londres, 1884, t. III, p. 866.

était là que la première partie, bien que la principale et la plus mouvementée.

« Les objections proposées et résolues, au cours de la dispute, sans ordre préétabli, présentaient finalement une matière doctrinale assez désordonnée, moins semblable cependant aux débris d'un champ de bataille qu'aux matériaux demi-ouvrés d'un chantier de construction. C'est pourquoi à cette séance d'élaboration en succédait une seconde qui portait le nom de « détermination magistrale ».

« Le premier jour lisible, comme on disait alors, c'est-à-dire le premier jour où le maître qui avait disputé pouvait donner sa leçon, car un dimanche, un jour de fête, ou quelque autre obstacle pouvait empêcher que ce fût le lendemain même de la dispute, le maître reprenait dans son école la matière disputée la veille ou quelques jours plus tôt. Il coordonnait d'abord, autant que la matière le permettait, dans un ordre ou une succession logique les objections présentées contre sa thèse et leur donnait leur formule définitive. Il faisait suivre ces objections de quelques arguments en faveur de la doctrine qu'il allait proposer. Il passait ensuite à un exposé doctrinal, plus ou moins étendu, de la question débattue, et qui fournit la partie centrale et essentielle de la détermination. Il finissait en répondant à chacune des objections proposées contre la doctrine de sa thèse.

« Ce second acte, qui suivait la dispute[1], prenait le nom de *determinatio*, parce que le maître déterminait, c'est-à-dire formulait autoritativement la doctrine qu'il fallait tenir. Déterminer ou définir la doctrine était un droit ou privilège reconnu à ceux qui possédaient le titre de maître. Le bachelier ne possédait pas l'autorité pour déterminer.

« L'acte de la détermination, confié à l'écriture par le maître ou un auditeur, constitue ces écrits que nous appelons les Questions disputées et qui sont le terme final de la dispute. Une question disputée n'est donc pas une sorte de procès-verbal ou de sténographie de la dispute elle-même, mais bien de la détermination du maître. Cependant, à travers cette dernière, nous entendons les objections formulées contre la doctrine du maître soutenue par le bachelier, au besoin par le maître lui-même, et aussi,

(1) La double séance n'était d'ailleurs pas propre aux disputes quodlibétiques, et jouait aussi, semble-t-il, pour les questions disputées ordinaires. Cf. A. TEETAERT, *La littérature quodlibétique*, dans *Eph. theol. lov.*, 1937, p. 75-105.

quelquefois, certaines particularités de la dispute qui y ont été conservées »[1].

La dispute quodlibétique. C'est à l'intérieur de ce genre, et dans le même style, que naquit et se développa un type de question disputée très originale, et dont moins encore, nous nous faisons aujourd'hui une idée : la dispute *de quolibet*, ou dispute quodlibétique. Il importe d'en esquisser, très sommairement, la physionomie, tant parce que saint Thomas en fut l'un des initiateurs, que parce qu'elle achève d'évoquer l'intense vitalité de ce milieu universitaire médiéval, à Paris en particulier, où elle eut un brillant essor[2].

Deux fois par an, dans la proximité de Noël et de Pâques, les maîtres — à la faculté des arts, à la faculté de droit, à la faculté de médecine, mais surtout à la faculté de théologie — pouvaient tenir une dispute où le choix des sujets à traiter était laissé à l'initiative des auditeurs et pouvait s'étendre à n'importe quel problème : *de quolibet ad voluntatem cujuslibet*, dit Humbert de Romans[3]. Dispute « générale », l'appelait-on, où les questions les plus variées, les plus disparates, depuis les plus hautes spéculations métaphysiques jusqu'aux menus problèmes de la vie quotidienne, publique ou privée, étaient abordées, et cela sur l'initiative de l'un quelconque des assistants. Multiplicité et hétérogénéité des questions, participation imprévisible de l'assistance : c'est de quoi donner une assez étrange allure à pareille séance, et non moins au résultat écrit que nous en avons dans la « détermination » du maître. Séance dure à mener, à laquelle beaucoup de maîtres ne se risquaient pas, ou s'estimaient satisfaits d'être passés une fois ; aussi les grandes collections de *quodlibeta* sont-elles rares. « La séance commence vers l'heure de tierce peut-être, ou de sexte ; d'assez bon matin, en tout cas, car elle risque de se prolonger longtemps. Ce qui la caractérise en effet, c'est son allure capricieuse, impromptu, et l'incertitude qui plane sur elle. Séance de dispute, d'argumentation, comme tant d'autres ; mais qui offre ce trait spécial que l'initiative échappe au maître pour passer

(1) P. Mandonnet, *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, XXIII (1928), pp. 267-269.

(2) On trouvera tous les renseignements sur la structure, l'évolution et l'intérêt de ce genre littéraire dans P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Paris, Vrin, 1924, Introduction, et plus précisément dans un second volume, *La littérature quodlibétique*, Paris, Vrin, 1935, Introduction. Cf. aussi du même, *Le Quodlibet et ses procédés rédactionnels*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), 1939, pp. 61-93, et *Où en est la question du Quodlibet?* dans *Rev. du moyen âge latin*, II (1946), p. 405-414.

(3) Humbert de Romans, *Opera de vita regulari*, éd. Berthier, t. II, p. 260.

aux assistants. Dans les disputes ordinaires, le maître a annoncé à l'avance les sujets dont on s'occuperait, il y a réfléchi et les a préparés. Dans la dispute quodlibétique, n'importe qui peut soulever n'importe quel problème. Et c'est, pour le maître qui reçoit, le grand danger. Les questions ou les objections peuvent venir de tous côtés, hostiles ou curieuses, ou malignes, peu importe. On peut l'interroger de bonne foi, pour connaître son opinion ; mais on peut essayer de le mettre en contradiction avec lui-même, ou l'obliger à se prononcer sur des sujets brûlants qu'il préfèrerait ne jamais aborder. Parfois ce sera un étranger curieux, ou un esprit inquiet ; parfois ce sera un rival jaloux ou un maître curieux qui tentera de le mettre en fâcheuse posture. Quelquefois les problèmes seront clairs et intéressants ; d'autres fois les questions seront ambiguës et le maître aura bien de la peine à en saisir l'exacte portée et le véritable sens. Quelques-uns se cantonneront candidement dans le domaine purement intellectuel ; d'autres nourriront surtout des arrières-pensées de politique ou de dénigrement... Il faut donc à celui qui veut tenir une dispute générale une présence d'esprit peu commune et une compétence quasi-universelle »[1].

L'intérêt de ces disputes est, cette fois, moins dans l'ampleur de l'exposé que dans l'incidence, dans l'actualité des questions et des réponses. Les positions s'y prennent d'une séance à l'autre, en plein conflit des doctrines et des personnes, dans la vivacité des concurrences idéologiques ; à suivre ces interférences (dont la chronologie est si précieuse pour l'historien), on peut méthodiquement établir les étapes de l'évolution des problèmes, et saisir en leur immédiate précision les réactions des auteurs. Au temps de saint Thomas, nous sommes au moment du plus sain équilibre de cet exercice ; bientôt, du moins dans sa rédaction, il s'allongera, cèdera à l'amplification et à la subtilité, et ne représentera plus la vie réelle qui jadis l'avait suscité.

Construction d'un « article ». C'est dans cette perspective de la question et de la dispute que nous devons lire et comprendre, dans sa construction et son dynamisme, ce que nous appelons encore aujourd'hui, dans les ouvrages de l'École, un *articulus*, c'est-à-dire l'unité de développement, en rédaction et en doctrine,

(1) P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, II, Paris, 1935, pp. 10-11. Texte significatif : « In disputatione de quolibet proponebantur a sociis decem questiones, propter duas quas proposui ego ipse. De illis decem, quinque fuerunt de materiis disputatis, et quinque fuerunt aliquo modo in materia connexe... Item, questiones non connexe, que in disputatione de quodlibet per socios movebantur... ». Ms. Londres, British Museum, Kings Lib., 10 C. VI, fol. 152.

dans un ouvrage d'ensemble, que ce soit un recueil de disputes ou une somme[1]. La Somme théologique de saint Thomas est composée, non pas de chapitres, mais d'articles.

Qu'est-ce qu'un « article » ?[2] C'est, réduit à ses éléments simples, et schématisé pour l'usage des étudiants, le travail requis par la mise en position, la discussion et la solution que comporte la dispute d'une question. C'est d'abord et proprement une question. « Circa primum *quaeritur...* » : ainsi se présente-t-il, et il faut prendre le mot dans son sens technique. Il est chargé de toute la force de recherche que comportait l'ἀπορία d'Aristote (*Metaph.*, B, 1, 995 a 24-b 4), comme on le peut appuyer sur la ferme formule de Boèce : « Quaestio est dubitabilis propositio »[3]. D'où la vigueur de l'*Utrum* des scolastiques, point de départ invariable et monotone de leurs articles[4].

A partir de là, entrent en jeu le pour et le contre, non pas pour une réponse immédiate, mais pour pousser à fond, avec la *dubitatio*, la recherche : telle est la condition d'une explication satisfaisante, car il faut aller jusqu'à découvrir les causes du doute. C'est le διαλέγεσθαι *(disputare)*. Il faut bien voir que, dans le pour et le contre, les arguments, du moins en technique complète, en s'alignent pas dans une simple juxtaposition, mais s'emboîtent pour conduire l'esprit jusqu'au nœud le plus serré. Ainsi on procède : *Sic proceditur*, c'est-à-dire on raisonne, on discute (*arguere*, *argumentari objicere*, tous termes synonymes de *disputare*, dans la langue d'alors). *Objicere*, *objectio*, n'ont donc pas de soi et toujours la signification que nous donnons aujourd'hui au mot objection ; *objicere*, c'est *inducere rationes*, donner des raisons pour l'une ou l'autre partie, et non pas opposer un fait ou un raisonnement à une thèse au préalable établie. Il y aurait là une inversion du dynamisme dialectique, qui, inoffensive en apparence, détruirait la force inquisitive qui presse continûment d'un bout à l'autre

(1) Cf. Z. Alszeghy, *Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen*, dans *Gregorianum*, 1946, p. 46-58. Le mot *articulus* désignait en tout domaine et en toute discipline (« Intentio articuli invenitur in quadruplici facultate », Alex. Hal., *Summa*, III, q. 69, n. 1, a. 1, obj. ult., éd. Venise, p. 295) ce qui en était considéré comme l'unité élémentaire, depuis l'énoncé mis en discussion au cours d'un commentaire de texte, jusqu'à l'« article de foi » dans la théologie.

(2) Cf. l'étude minutieuse et minutieusement documentée de F. A. Blanche, *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de S. Thomas*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1925, pp. 167-187.

(3) Boèce, *In Topica Ciceronis*, lib. I, *P. L.*, 64, 1048 D.

(4) C. Aristote, *Metaph.*, I, 5, 1055 b 32-1056 a 3, et le commentaire de saint Thomas, *Metaph.*, X, 7, éd. Cathala, n. 2060.

des *pro* et *contra* de la *quaestio*, et porte à son comble la tension de l'esprit. L'objection au sens moderne serait, dans le style du XIIIe siècle, l'*instantia*, l'*obviatio*, la résistance, alors qu'il s'agit ici de puissance d'intelligibilité ouverte, *in-ducere rationes*. Nous insistons sur cette très exacte attitude, que certains formalismes modernes ont fâcheusement oblitérée[1].

Ainsi éviterons-nous le contre-sens que presque universellement on voit faire dans l'interprétation du *Sed contra*. Le *Sed contra* n'est de soi ni la thèse de l'auteur, ni l'argument autoritaire qui sert de base à sa propre position ; c'est de soi la présentation de l'autre partie de l'alternative. « Rationes quae sunt ad oppositum ». « La seconde série d'arguments n'est pas *contre* la première série, elle est *pour* la seconde partie de l'alternative et ne s'oppose qu'*indirectement* aux arguments donnés pour la première. Ce qui s'oppose *directement* aux arguments combattus du point de vue de la thèse établie dans la détermination, ce sont les réponses qui suivent le corps de l'article, *responsiones ad objecta*, c'est-à-dire réponses aux *arguments* (sens établi précédemment), qu'ils soient de la première ou de la deuxième série, dès lors qu'ils s'écartent de la thèse »[2].

Le maître alors « répond ». *Respondeo dicendum :* répondre à la question par ce qu'il faut dire pour dissiper le doute. C'est le corps de l'article, où sont exposés sinon toujours la doctrine organiquement construite de l'auteur, du moins les principes de solution. On l'appelle la *determinatio :* toujours la perspective de la dispute ; et toujours aussi, derrière, en profondeur, la technique d'Aristote, διορίζειν, διορισμὸς.

La réponse aux arguments qui, dans l'autre partie de l'alternative, parfois dans les deux, ne cadrent pas avec la position prise, se présente le plus souvent sous la forme d'une distinction. La position adverse est rarement niée ; mais on délimite la part de vérité sur laquelle elle se fondait ; on discerne l'aspect, le point de vue qu'elle captait heureusement (« haec ratio procedit de... ») ; on loge en quelque sorte sa vérité dans un ensemble qui la garantit, loin de la rejeter. Nous retrouverons cette précieuse observation au moment de définir les procédés de construction de saint Thomas.

Telle est la vie interne de ces formules stéréotypées, vie réelle, comme historique, dans les questions disputées, vie qui demeure

(1) Cf. F. A. Blanche, *op. cit.*, p. 177-179.
(2) *Ibid.*, p. 180.

dans les « articles » rédigés en chambre, vie qui est celle même de l'esprit en travail. Un article est une *quaestio*, et non pas une *thesis*, comme le diront les manuels de la scolastique moderne : le changement des vocables dénonce le renversement damnable de cette haute pédagogie qu'avait constituée l'Université du XIIe siècle, pédagogie « active », qui ménageait, sous le poids mort de la scolarité, la curiosité ouverte tant de l'élève que du maître. « Décidément nous nous sommes faits de l'école médiévale, prime-sautière et tumultueuse, une image bien misérable, calquée sur les modernes manuels de la scolastique du XVIIe siècle, où l'aridité est non pas au bénéfice d'une technique exigeante, mais le résultat d'un rationalisme court, sans intuition et sans dynamisme synthétique, engoncé dans un protectionnisme clérical ou laïc où la liberté d'allure et l'ardeur de progrès faisaient les frais des faveurs officielles. Affligeante équivoque... Lire Abélard, Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand, saint Bonaventure et saint Thomas, dans le climat de Wolf, c'est faire un contre-sens sans reprise possible ; et les *Disputationes metaphysicae*, si méritoires soient-elles, de François Suarez, n'ont plus de commun que le nom, en pédagogie intellectuelle, avec les *quaestiones disputatae* du XIIIe siècle »[1].

CLASSEMENT DES ŒUVRES DE SAINT THOMAS

Tel est l'équipement, telle est l'inspiration des genres littéraires — disons maintenant des genres doctrinaux — dans lesquels furent composées et doivent être classées les œuvres de saint Thomas. Car le développement de ces formes pédagogiques ne s'accomplissait pas sur un front unique ; il variait selon les objets et selon l'exploitation progressive des textes, matière première de l'enseignement. Lorsqu'un texte était révélé et livré à l'enseignement, la première intelligence se développait normalement au plan de l'exégèse, de la *lectio* ; ce n'est que peu à peu que des questions se nouaient, puis, s'amplifiant, débordaient et bientôt dévoraient la lecture textuelle. Lorsque les livres d'Aristote entrent en circulation, ils font l'objet d'un simple commentaire, à un moment où, officiellement lu depuis cinquante ans, le texte de Pierre Lombard est déjà surchargé de questions. Ainsi l'œuvre de saint Thomas va-t-elle, selon les cas, du simple commentaire à la question autonome.

(1) G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris-Ottawa, 1933, p. 132.

Au stade du simple commentaire, composant une *expositio*, nous avons les œuvres portant d'une part sur Aristote et sur Denys, d'autre part celles qui se rapportent à l'Écriture. Dans le premier cas, Aristote en effet est encore, dans l'Université, l'objet d'une *lectio* textuelle ; dans le second cas, nous sommes au terme de l'évolution, et, la *quaestio* ayant pris son autonomie complète à la faculté de théologie, l'enseignement s'est dédoublé en un cours de texte sur la Bible, le livre de base, et en exercices de disputes. Observons d'ailleurs de suite que ces *expositiones* peuvent revêtir des formes très variées, depuis le commentaire littéral jusqu'à la paraphrase, depuis la glose impersonnelle jusqu'à l'élaboration originale.

Sur Pierre Lombard, qu'il prend comme texte dans son enseignement de bachelier, et sur Boèce (opuscule *De Trinitate*), saint Thomas, comme ses contemporains, ne fait plus une simple *expositio :* il reste attaché au texte, dont il donne une analyse *(divisio textus)* et une explication littérale sommaire *(expositio textus) ;* mais ce ne sont plus là que vestiges du genre primitif, en réalité tout l'effort se porte sur des questions, dont la multiplicité et la variété sont complètement hors le texte de départ.

Puis viennent les questions, tant ordinaires que quodlibétiques, que saint Thomas tient comme maître.

Quant aux deux sommes, la *Summa contra Gentiles* et la *Summa theologica*, elles sont certes, la seconde surtout, liées aux formes susdites ; mais leur composition et leur construction furent indépendantes de l'enseignement officiel, et commandées par des circonstances extérieures ou par des besoins scientifiques que nous fera connaître l'auteur lui-même.

Même référence aux contingences historiques et doctrinales pour des œuvres de circonstance, très variées de contenu et de forme, qu'on a recueillies ultérieurement sous le titre neutre d'*Opuscula.*

Enfin, comme nous avons eu l'occasion de le dire, le maître à la faculté de théologie avait le devoir de joindre à son enseignement la prédication aux étudiants : nous avons de saint Thomas plusieurs séries de *collationes.*

Par cette répartition technique, le tableau des ouvrages de saint Thomas évoque à nos yeux, dans son caractère organique et sa situation historique, l'activité scientifique du maître. C'est dans ces contextes généraux qu'il faudra présenter chacun des ouvrages. Mais avant d'en venir là, observons les conditions et les ressources communes du travail : la langue, les procédés de documentation, les procédés de construction.

NOTES DE TRAVAIL

Établir la liste des ouvrages qui, de génération en génération, servirent progressivement de textes de base à l'enseignement des écoles, surtout au XIIIe siècle. Utiliser soit les documents universitaires, soit la littérature effective des commentaires (par ex., pour Denys, au milieu du XIIIe siècle), soit les lettres ou mémoires privés.

Dresser et documenter un vocabulaire des techniques d'enseignement, de la *glossa* à la *sententia*. Leur assise psychologique et sociologique.

Suivre l'évolution de la *quaestio*, dans les diverses disciplines. Cf. outre les ouvrages cités, les travaux de Spicq, Lottin, pour l'exégèse biblique ; pour la théologie, bibliographie en tête d'A. Landgraf, *Quelques collections de* Quaestiones *de la seconde moitié du XIIe siècle*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 1934, p. 368-393 ; pour les canonistes, cf. S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234)*, 1937, p. 243 ss., 423 ss., à compléter par *Zur neuesten Glossatorenforschung*, dans *Studia et documenta historiae et iuris*, VI (1940), p. 275-319 ; pour les romanistes, cf. E. Genzner, *Die justinianische Kodification und die Glossatoren*, dans *Atti del Congr. Internat. di Diritto romano*, Bologne, I, p. 415 ss. ; H. Kantorowicz, *The* Quaestiones disputatae *of the* Glossatores, dans *Rev. hist. droit*, 19à7-1938, et *Studies in the* Glossatores *of the roman law*, Cambridge, 1938.

Analyser les premières observations réflexes et méthodologiques que suscite cette évolution ; par ex. celle de Clarembaud d'Arras, citée dans ce chapitre. Les suspicions et réactions que son développement provoque, chez les textualistes de tout acabit, chez les anti-dialecticiens, chez les biblistes anti-rationnels.

Analyser la fameuse préface de Robert de Melun, en tête de ses *Sententie* (édition R. M. Martin, Louvain, 1947) ; son réquisitoire contre les gloses et les commentaires.

Au spectacle historique de cet avènement si discuté de la *quaestio*, méditer sur sa portée méthodologique et scientifique, en théologie surtout. Mettre en *quaestiones* la parole de Dieu, c'est la mettre en question devant l'intelligence humaine. Telle est la racine vigoureuse d'une théologie conçue et organisée comme un savoir. Là est le grand œuvre de saint Thomas. Les médiévaux ne sont pas entrés dans la disjonction entre « problème » et « mystère », mais, par la *quaestio*, la théologie se bâtira, si l'on peut dire, à partir de l'expression problématique des mystères.

Le « commentaire » *(lectio, expositio)* est bien le genre littéraire de base pendant le moyen âge, en philosophie comme dans les autres disciplines ; cf. les suggestives réflexions d'E. Bréhier sur cette manière d'exprimer « la durée d'une doctrine philosophique » (*La philosophie et son passé*, Paris, 1940, p. 21-44). Mais le développement et la séduction de la *quaestio* fixent bien au delà l'équilibre et la fécondité de l'âge scolastique.

CHAPITRE III

LA LANGUE. LE VOCABULAIRE

Peut-être trouvera-t-on que c'est encore s'introduire de bien loin dans la pensée de saint Thomas que de prendre en telle considération la langue dans laquelle cette pensée s'exprime, modeste instrument auquel on ne s'attacherait pas sans quelque pédanterie. En réalité, il est peu de philosophes ou de théologiens qui aient à ce point incorporé leur esprit dans un vocabulaire, et dont l'accès se trouve par conséquent organiquement solidaire d'une intelligence littérale de leur expression.

En tout cas, il est notoire que l'appareil extérieur du texte de saint Thomas déconcerte le lecteur moderne ; même accoutumé au latin, il est rebuté par cette grammaire sans relief, ces procédés stéréotypés, ce morcelage indéfini, ce débit scolaire où est tarie la plus sobre émotion, où la plus fraîche image scripturaire est dévitalisée par l'allégorie. Quant aux richesses qu'il pressent sous ce masque, il les sait inaccessibles hors une information technique qui seule donnerait corps à chaque mot et l'initierait au ciselage sémantique de chacun des concepts. Bref, c'est un cas éminent de langue « scolastique », dans toute la force de ce terme, qui caractérise ainsi simultanément une pensée, une méthode, et des moyens d'expression. Il importe de le définir, sur ce terrain même de la langue, ainsi adéquate à la méthode et à la pensée.

Pour soutenir notre analyse, évoquons sommairement quelques exemplaires caractéristiques de ce vocabulaire, où apparaîtront, avec ses qualités, les exigences de son intelligibilité.

1° *Mens*, *spiritus*, *anima*. Trois mots pour signifier l'esprit : témoignage de la complaisance avec laquelle, au XIIIe siècle comme au XXe, les philosophes en considèrent la subtile nature. On observe de suite qu'interfèrent dans cette prolifération les thèmes philosophiques et les thèmes chrétiens. *Mens*, *spiritus*, *anima* traduisent

chacun νοῦς, πνεῦμα, ψυχή, et chaque vocable, grec et latin, se révèle bientôt très complexe dans sa genèse et dans son contenu.

D'abord le thème proprement scripturaire : la trilogie paulinienne σάρξ, ψυχή, πνεῦμα, en laquelle se reflète tout le mystère de l'homme dans son péché et dans son salut, par référence à l'esprit du Christ : perspective strictement religieuse, que le philosophe aristotélicien en saint Thomas (cf. commentaires d'Aristote) tiendra à l'écart, mais qui enveloppe cependant entièrement son anthropologie.

Νοῦς, c'est Aristote : la structure de l'intelligence, l'intellect agent, la spiritualité et la personnalité de l'intelligence, les relations avec les autres parties de l'âme, la substance de l'esprit et l'ἕξις des premiers principes, la définition de l'âme : tout le péripatétisme de saint Thomas est en jeu, et ce n'est pas facile opération que de dénouer ici le dilemme de l'âme et de l'esprit, comme nous disons en français. Mais νοῦς, c'est aussi Denys, et un autre cosmos, avec son émanatisme, ses hiérarchies, ses « analogies », ses anges prototypes du νοῦς, son dynamisme mystique. Le νοῦς d'Aristote fut exprimé dans les traductions gréco-latines du moyen âge par *intellectus;* le νοῦς de Denys, lui, par le mot *mens*. Ce doublet latin laisse intact, jusque dans ses résonances verbales, la profonde différence des deux sources idéologiques ; saint Thomas le sait bien. Mais voici qu'Augustin arrive, créateur d'un *mens* qui n'a plus rien de l'ontologie orientale de Denys, et où s'exprime une intense perception de la vie intérieure de l'esprit : un autre monde encore, dans lequel vivra la Chrétienté latine, et qui, embrayé sur la théologie, alimentera une haute contemplation trinitaire. Type parfait de ce vocabulaire augustinien qui résiste à l'analyse abstractive, laquelle est cependant la loi du travail dans la philosophie aristotélicienne de saint Thomas.

Πνεῦμα, ce fut, à l'extrême opposé du sens religieux, dans le vocabulaire des physiologues, la dénomination propre de la vie animale ; Augustin l'emploie, quoique non exclusivement, dans ce sens, et le moyen âge le suit, cataloguant là les phénomènes qui se situent à la jonction du corps et de l'esprit ; l'imagination, pour les augustiniens (traduisant Porphyre), est un *spiritus*, mais aussi le souffle de la voix et les « esprits animaux ». Tandis qu'à l'autre extrémité *spiritus* rejoint *mens* — déjà S. Paul : « spiritu mentis vestrae », *Eph.*, 4, 23 — pour désigner, au sommet de l'*anima* liée elle au corps, cette fine pointe où, échappant à la matière, l'esprit de l'homme peut remonter Dieu : thème toujours actuel, du dialogue entre *spiritus* et *anima*.

Cette *anima*, c'est, pour le philosophe médiéval, la ψυχή d'Aristote. Donc commune à l'homme et à l'animal, forme d'un corps, liée à lui comme à une matière qu'elle anime et hors de laquelle elle ne peut subsister. Et cependant *anima* a un tel crédit dans la langue latine chrétienne que les plus purs aristotéliciens l'emploieront sans réserve, et hors le mot *spiritus* (sans usage dans les traductions aristotéliciennes) pour dénommer l'âme immortelle de l'homme.

Saint Thomas est à ce carrefour de significations, non pas seulement pour la curiosité des philologues, mais pour l'intelligence des philosophes, car la densité philosophique de ces mots ne se mesure pas à un bénévole concordisme. Lisez la question disputée *De mente* (De ver., qu. 10)[1].

2° *Formatio*. Ici, c'est un mot unique qui capte les forces vives de deux doctrines et de deux mentalités différentes. C'est d'une part l'hylémorphisme aristotélicien (μορφή, forme), avec tous ses contextes et ses applications (*forma* jouant sur trois plans, parce que se trouvant solidaire des trois termes grecs μορφή, principe d'être, εἶδος, principe de connaissance, φύσις, principe de mouvement), avec la métaphysique qu'il implique dans la théorie des quatre causes : efficience et formalité supporteront chez saint Thomas une doctrine de la création où la causalité divine efficiente assure l'être propre et l'intelligibilité des choses existantes. Tout le thomisme est là.

Et cependant *formatio* concentre non moins fortement l'inspiration platonicienne de l'ontologie et de la noétique de saint Augustin (y compris dans la synonymie explicite chez lui de *forma*, *idea*, *species*, *ratio*) ; c'est-à-dire une doctrine de la participation aux idées, idées métaphysiquement parfaites en Dieu, éternelles, créatrices, subissant dans les choses la limitation et les déficiences de la matière, mais rendant raison de l'être et de l'intelligibilité de ces choses, dont elles sont les exemplaires, et qui n'atteignent leur perfection que par conversion vers elles, dans une contemplation créatrice et « formatrice ». Toute la psychologie de l'illumination passe par là. Dans la nature rationnelle, la grâce, lumière et force, accomplit cette *formatio*, hors de quoi elle resterait « informe », grâce à quoi elle réalise l'image de Dieu, dans ce « retour » vers

(1) Et voyez ce qu'un Gardeil a procuré à une profonde intelligence de saint Thomas en recourant à la source vive du *mens* augustinien. Cf. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, vol. I, 1re partie : Le *mens*, pp. 3-350. — Il en est de même pour l'exemple suivant, *formatio* : cf. *ibid.*, *L'âme « informe » selon saint Augustin*, pp. 155-204.

lui. Le vocabulaire philosophique médiéval est traversé d'un bout à l'autre par ce thème augustinien, dont la présence anime sans cesse, sous les redressements aristotéliciens, les analyses et les expressions de saint Thomas. Mais qu'on lise saint Bonaventure, et l'on percevra dans sa *formatio* un accent qu'Augustin reconnaîtrait plus spontanément.

Ajoutons que, par le fait des traducteurs des œuvres aristotélico-arabes (c'est saint Thomas qui l'observe), la première opération de l'esprit, la simple appréhension d'Aristote, s'appelle *formatio* (ou *informatio*), du moins chez Averroès, car chez Avicenne latin, la τῶν ἀδιαιρετων νόησις d'Aristote est dénommée *imaginatio*.

3° Mais ce ne sont pas seulement ces termes sensationnels dont il faut percevoir la puissance plastique ; le vocabulaire courant doti être saisi de près, dans ses précisions tant historiques que formelles. *Ars* et *scientia* sont tantôt synonymes, tantôt opposés, et *disciplina* garde la saveur technique que lui avait infusée Boèce. *Potentia* et *virtus* ont de délicates connexions. *Habitus*, *sapientia*, ne se peuvent traduire en français moderne sans être dévalués, ou même faussés. *Probabile* est, depuis les controverses du XVIIe siècle, devenu équivoque. *Imaginatio* a une autre extension et une autre compréhension que chez les psychologues contemporains. *Intentio* est, dans la théorie de la connaissance, un des mots les plus délicats, que certains philosophes modernes viennent de redécouvrir ; mais *synderesis* reste intraduit. Etc., etc.

LE LATIN MÉDIÉVAL

Saint Thomas pense en latin, mais dans un latin bien étranger à la langue de Cicéron ou de Sénèque, et non moins à la langue des humanistes qui la prétendront ressusciter. C'est le latin « barbare » du moyen âge.

Il n'est pas inutile de situer très sommairement en son lieu, dans le développement général de la langue latine post-classique, ce latin spécial qu'on appelle scolastique. Précisément ce sont les philologues qui, les premiers, on le sait, prétendant mettre en périodes l'histoire de l'Occident à partir de l'évolution de la langue, dénommèrent *media aetas* cette période creuse et décriée qui s'étendait entre la langue classique de l'Antiquité et son renouveau chez les humanistes au XVe siècle. Les philologues aujourd'hui n'ont plus cette méprisante inattention, et ils essayent de caractériser, avant même ses ressources esthétiques, la qualité d'expres-

sion de cette langue latine qui fut l'instrument quasi unique de la culture, de 400 à 1400. Ce millénaire occidental ne présente évidemment pas une surface plane, et sa continuité linguistique ne peut être qu'équivoque. Tout au moins y faut-il discerner des phases, cerner, en extension et en qualité, les zones vivantes, et voir ainsi se composer peu à peu l'instrument littéraire de la pensée scolastique.

Trois siècles durant, c'est d'abord, sous le régime des invasions barbares, la dissolution du latin classique. Disparues les anciennes écoles de rhéteurs, après le ve siècle, du moins hors d'Italie, ce bas latin de la koinè pré-romane devient d'une extrême indigence, en vocabulaire et en syntaxe, voire en orthographe, dans le conservatisme étroit de la langue écrite des lettrés comme dans le parler populaire pénétré de mots germaniques et celtiques. Cependant émergent de ce naufrage des esprits qui, sans génie mais non sans intelligence, riches encore des réserves de l'antiquité classique, en ménagent le transfert dans des produits pédagogiques modestement assimilables : Boèce († 524), Cassiodore († v. 570), Grégoire le Grand († 604), Isidore de Séville († 636), Bède le Vénérable († 735) ont été justement appelés les « fondateurs » du moyen âge. Boèce, « le dernier des Romains » et « le premier à enseigner le parler barbare » (dira L. Valla), à côté de l'élégance cicéronienne de sa *Consolatio philosophiae*, constitue par ses traductions et ses commentaires des œuvres logiques d'Aristote, un capital lexicographique dont l'usage assurera les premiers efforts créateurs du xiie siècle ; Cassiodore, dans ses *Institutiones*, conserve et transmet le contenu humain des sept arts ; Grégoire le Grand, à l'opposé de la culture classique par ses desseins religieux, n'a non plus ni le génie ni la langue d'Augustin, mais il procurera à la réflexion morale des générations futures une expression équilibrée, pénétrante, accessible aux petits comme aux grands ; les candides compilations *(Etymologiae)* d'Isidore seront l'encyclopédie permanente et le vocabulaire idéologique de cinq siècles, même après le retour aux sources dans la renaissance du xiie siècle et après la découverte d'Aristote ; Bède enfin, que Dante place à côté d'Isidore au paradis (*Parad.*, X, 130-131), manifeste l'extension aux peuples nouveaux, de la pratique du latin correct et du culte des arts libéraux ; ses commentaires bibliques et son histoire ecclésiastique consacreront l'application de l'antique langue profane aux réalités les plus originales de la pensée chrétienne. Tous ces « fondateurs », si pâles figurent-ils dans la construction de saint Thomas, sont cependant toujours présents dans le sous-sol de sa langue et de

sa pensée : il s'y faut accoutumer pour ne pas modifier l'atmosphère de son œuvre.

De ces composants on peut tirer la formule suivante : continuation du latin tel que le pratiquent les auteurs de la basse latinité (et non ceux de l'âge classique), — fortement influencée alors par le latin ecclésiastique, liturgie, bible vulgate, Pères, — sans cesse entremêlée de mots et de constructions pris au latin populaire ou vulgaire, soit à l'époque patristique, soit surtout à l'époque de Grégoire de Tours et après lui, telle est la langue du haut moyen âge. Certains traits sont dès lors pour toujours marqués dans la destinée du travail scolaire et du parler scolastique : le goût pour la compilation d'extraits, qui aboutira au chef-d'œuvre du genre dans le manuel classique de la théologie médiévale, les *Sententiae* de Pierre Lombard ; la prévalence de la grammaire et de ses techniques sur la rhétorique et ses ornements ; la multiplication des glossaires, précieux pour l'affinement des concepts, et qui, même en temps de spéculation pauvre, fourniront les points d'appui nécessaires à la philosophie et à la théologie ; l'ambiance ecclésiastique de l'enseignement, jusque dans l'apprentissage des sept arts libéraux ; enfin, déjà sensible, au sommet de ces arts, le culte de la dialectique, fût-ce dans les sous-produits tels que les *Categoriae* du Pseudo-Augustin ou la *Dialectica* du Pseudo-Boèce, de sorte que, dans le domaine religieux, on se sent déjà, par exemple dans les formulaires des conciles de Tolède (635, 688, 693), très loin de la langue de saint Augustin, même quand on lui emprunte ses expressions.

L'altération de la langue se serait sans doute accrue, avec l'écart grandissant entre le langage parlé et le langage écrit, si le réveil du VIIIe siècle n'en avait, par une lecture directe des *auctores*, ressaisi les éléments. La renaissance carolingienne, avant tout grammaticale et littéraire, tend à ramener le latin à ses sources : correction de la grammaire, découverte de la syntaxe, agencement logique des idées, enrichissement sémantique. Littérairement, c'est la récupération d'une belle tranche des œuvres de l'antiquité, quoique, faute d'information et faute de goût, on n'y sache pas toujours reconnaître la hiérarchie des valeurs : Stace est traité sur le même pied que Virgile, Martianus Capella que Quintilien. Le moyen âge ne se libèrera que partiellement de cette hypothèque. Du moins c'est aux copistes carolingiens et à leurs bibliothèques que nous devons la transmission des classiques, ainsi que celle des écrivains chrétiens. Travail modeste de transcription, à peine

exhaussé par la mise en florilèges : Walafrid Strabon en donne un produit typique dans sa glose, qu'enrichira de génération en génération tout le moyen âge, et dont la *Catena aurea* de saint Thomas conservera encore le genre littéraire. Cependant Alcuin, Eginhard, Loup de Ferrières sont de hautes personnalités littéraires, et Scot Érigène a l'envergure d'un grand penseur, dont l'œuvre, en vocabulaire et en doctrine, fermentera encore puissamment en plein XIIIe siècle.

Ce culte de l'antiquité développe, dans la langue comme dans le style, une imitation ingénument passive, avec les appesantissements scolaires qu'elle comporte. La récupération pâtit elle-même de cette insuffisante puissance créatrice. Le latin n'est plus une langue « maternelle » ; il revêt un caractère savant, artificiel, dans la mesure où se fait sentir le déséquilibre entre une culture faite pour d'autres temps et les circonstances nouvelles de l'humanité occidentale. Ou bien la langue parlée n'est plus là pour corriger les écarts dus à l'apprentissage artificiel, ou bien la langue écrite s'éloigne trop de la langue scolaire traditionnelle pour servir de correctif. D'où l'absence de mouvement, de vie, de spontanéité qui affectera le latin médiéval. Il n'est pas « mort » cependant, comme le sera la servile reproduction du latin classique par les humanistes ; il continue à évoluer, répondant par sa plasticité aux exigences de la vie intellectuelle.

C'est le XIIe siècle qui va porter cette langue latine à son apogée, et en faire, au delà de ses éléments empruntés, un admirable instrument de vie intellectuelle, de culture doctrinale, d'expression religieuse. Cette fois, les *auctores* antiques engendrent plus et mieux que des copies ou des pastiches. Si l'*Organon* revit en Abélard, si Platon et Boèce alimentent l'école de Chartres, si les traités *De dilectione Dei* sont, en matière spirituelle, la digne réplique du profane *Ars amandi* d'Ovide, si saint Anselme renouvelle la tradition psychologique et la spéculation religieuse d'Augustin, si Jean de Salisbury exalte dans un verbe digne de Quintilien la découverte des Topiques, c'est que la langue latine n'est pas une langue morte, et qu'elle conserve la faculté de s'incorporer en quelque sorte les idées, les sentiments, les aspirations de ceux qui l'emploient[1].

(1) « Comment la langue latine, langue en quelque sorte livresque et écrite, survivant indéfiniment à l'usage parlé du latin dans les anciennes populations de l'empire romain, et produit d'importation dans tous les pays non soumis jadis à la puissance

Cette poussée de sève, il est vrai, n'irrigue pas tous les tissus ; des zones entières, entendons dans la langue elle-même, restent appesanties par l'imitation ou l'artifice ; pas plus que Chrétien de Troyes ne domine la matière antique, les Arts poétiques ne renouvellent Horace, Guillaume de Champeaux Aristote, ou Pierre Lombard Augustin. La technique spéculative s'engage dans des procédés dialectiques où le jeu risque de remplacer la recherche. Dans la « bataille des sept arts », les littéraires sont souvent vaincus, sans que ce soit au bénéfice de la pensée. Le fond ne gagne rien au sacrifice de la forme : le drame de la scolastique s'amorce déjà là, au plan élémentaire de la langue ; les éléments disparates que nous venons d'analyser en font prévoir les péripéties.

LE LATIN SCOLASTIQUE

Le monde tourne. Ayant abandonné le sol du parler populaire, le latin a perdu peu à peu le champ de la vie courante : tandis que, à la fin du XIIe siècle, arrivent à majorité les classes bourgeoises des villes, naturellement orientées vers des langues vivantes, en affaires comme en art ou en aventure, les Universités se fondent, et le latin est refoulé dans les genres littéraires qui y sont cultivés, en grammaire spéculative, en philosophie, en théologie, en droit. La répartition des forces vives de l'esprit ne se fait plus de manière homogène : la pensée va pouvoir encore se créer, pour l'analyse et la construction, un bel instrument, mais déjà sur un territoire étroit ; à peine deux générations en auront vécu — heureusement favorisées de plusieurs génies, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin —, que la langue « scolastique » se repliera sur elle-même, dévitalisée pour longtemps. Il est temps d'en déterminer les caractères, avant de considérer les traits personnels de saint Thomas.

romaine, comme chez les Scots, les Anglo-Saxons et les Hongrois, comment a-t-elle pu pendant près d'un millier d'années servir de véhicule à la pensée ? C'est un cas, peut-être unique, mais le plus marquant certes, dans l'histoire des idiomes de l'humanité. Langue à moitié factice, mais animée encore d'un reste de vie, étincelle presque mourante à la fin de l'ère mérovingienne, mais ranimée ensuite par un étonnant effort, jusqu'à devenir le seul foyer illuminateur de l'intelligence pendant des siècles, capable, malgré les différences régionales et personnelles, de rayonner, dans une communication intime, sur les idées et les sentiments de ceux qui l'approchent dans toute l'Europe à peu près : énigme extraordinairement intéressante et persistante, qui se répète dans l'histoire de ses origines comme dans celle de son extension et de sa durée à travers les siècles ». J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Louvain-Paris, 1946, t. II, p. 311-312.

Langue scolastique : c'est de sa dénomination même que doit se prendre son premier caractère : elle est une langue d'école. Les étapes de l'histoire du latin médiéval nous ont acheminé là ; le fait ratifie amplement cette évolution. Le travail de l'école, commandé par ses fins pédagogiques, fait prévaloir l'utilité sur la beauté, l'instruction efficace sur l'échange des émotions. Il tend à être impersonnel, non sans doute au détriment des qualités du maître, mais par la soumission de ces qualités à la présentation de la vérité dans ses ressources objectives. Les *Confessions* de saint Augustin ne sont pas un manuel d'enseignement ; l'animation de sa langue prêterait, à l'école, aux plus fâcheux contre-sens, de parole et de pensée. En outre, au XIII[e] siècle, l'Université, centre quasi unique de la culture, constitue une manière de communauté linguistique, avec ses formalismes et ses rites, fixés par un enseignement presque exclusivement oral ; d'où la monotonie du système de signes employés pour présenter ses arguments, répartir les paragraphes, diviser les questions, analyser les textes. Toute variation détonerait comme une rhétorique déplacée ; un *Item* suffit pour passer à une autre idée, un *Videtur quod non* pour introduire, au cours de milliers d'articles, l'exposé de l'opinion adverse.

Langue d'école, donc aussi langue technique, c'est-à-dire entièrement commandée par les requêtes propres de la discipline qu'on étudie, et au plan d'abstraction qui compose le champ de cette discipline ; car l'abstraction qui, selon la doctrine scolastique, préside au discernement et au classement des sciences, commande par là même les lois de la signification des mots. Chez Augustin, qui répugne aux abstractions et aux distinctions, la langue est toute fluide, sensible aux continuités, aux rayonnements, aux franges d'intelligibilité, plus qu'aux arêtes conceptuelles ; les mots s'appellent les uns les autres, comme les sons, et ils se complaisent à passer d'une discipline à l'autre. Les scolastiques tenteront en vain de fixer les nervures du mot *mens*, et on a dénombré jusqu'à 31 sens du mot *sapientia* chez Augustin. Le philosophe médiéval au contraire sacrifie à la précision scientifique cette ductilité que l'usage conserve aux mots dans l'expression du concret. Le triomphe de la logique aristotélicienne consacra cette discipline : le scolastique s'acharne à dégager le sens propre, le sens « le plus propre » du mot, comme il s'acharne à établir une définition : les exemples abondent dans saint Thomas. Il se complaît aussi à fabriquer des mots abstraits qui énoncent expressément la forme par laquelle une réalité est telle sous tel aspect : *substantia* a engendré *subsistentia*

(cf. *Ia Pars*, q. 29, a. 2), *proportio proportionalitas* (cf. *De ver.*, q. 3, a. 1, ad 7), sans parler de *quidditas*, d'*haecceitas*, voire d'*anitas*, *unalitas !* Si ces « formalités » versèrent dans le ridicule, il faut bien reconnaître, comme en témoignent les deux premiers exemples, que ces subtilités sont loin d'être sans portée, d'expression et de pensée. On sait que Cajetan fait gloire, et justement, à saint Thomas de parler toujours formellement : « Semper loquitur formaliter ».

C'est de là que vient, dans le latin scolastique, la répugnance pour le langage métaphorique et, en général, pour l'emploi des figures de pensée et de langage ; elles ne résistent pas à la plus élémentaire abstraction. Il faut toutefois distinguer les époques et les milieux. Les maîtres du XIIe siècle, même dans leurs traités didactiques, gardent le bienfait d'une imagination créatrice, et leur style en est tout animé, de saint Anselme à Richard de Saint-Victor ; en plein XIIIe siècle, Guillaume d'Auvergne est doué d'une intarissable faconde ; Bonaventure, dans son *Itinerarium*, éclaire de quelques images étincelantes son ascension métaphysique, et se plaît à multiplier les synonymes, les épithètes, les comparaisons, les parallélismes. Cependant le succès de l'aristotélisme comportait, dans son ambitieuse théorie de la démonstration, dans son conceptualisme, dans son tempérament même, une vive répugnance pour l'usage des procédés littéraires ou poétiques en doctrine spéculative ; la critique mordante du style de Platon par le Stagirite sera acceptée par saint Thomas, comme nous le verrons, et la langue des *platonici*, y compris Denys et Augustin, sera considérée par les aristotéliciens médiévaux comme une espèce d'impureté, solidaire de la fameuse théorie des idées. La scolastique ultérieure sera de plus en plus affectée de cette aridité littéraire.

Le cas de la langue théologique vaut d'être spécialement signalé, car, alimentée d'une Écriture continûment tissée de métaphores, de paraboles, d'allégories, d'exemples, émanant par ailleurs d'une foi dont l'objet mystérieux et l'affectueuse adhésion ne peuvent s'enclore dans les procédés de l'abstraction, la théologie semblerait ne pas devoir s'accommoder d'un tel régime. Mais dès lors que cette « doctrine sacrée » prétend légitimement s'élaborer en une science, elle doit accepter, avec les modes techniques de la raison les moyens d'expression de la science et son style même, tant dans les ensembles systématiques que dans les détails rédactionnels. Théologie scolastique, elle écarte de son genre littéraire l'exhortation pastorale, la réflexion pieuse, la confidence mystique. La Somme ne fut pas écrite et ne peut se lire comme un sermon de saint Bernard ou un chapitre de l'Imitation ; détachée de la subjectivité, d'une vie

spirituelle concrète, elle relève beaucoup plus, comme nous l'avons vu, de la question disputée, qui tient d'Aristote, avec son idéal du savoir scientifique, sa technique de la démonstration. Par là s'explique la sévérité de saint Thomas pour la métaphore et pour le style platonicien[1] ; mais cette sévérité ne vaut que dans cette ligne d'une théologie-science, sinon c'est Augustin qu'elle atteindrait, et, avec lui, toute théologie conçue comme une sagesse au sommet d'une expérience. L'austérité de cet objectivisme technique ne réduit pas, chez un Thomas d'Aquin, la puissance religieuse de la théologie ; elle qualifie un savoir qui, dans l'ensemble polymorphe de l'*intellectus fidei*, tient une place nécessaire et éminente[2]. Saint Thomas est, parmi ses pairs, un Anselme et un Bonaventure, le maître incomparable de ce parler scolastique de la doctrine sacrée.

Troisième caractère : la langue de l'École est en bonne partie une langue de traduction. Pour mesurer les mérites et les infirmités du latin médiéval, en domaine spéculatif, il faut partir de la pauvreté initiale de la langue latine dans l'expression des idées philosophiques ; à ce point de vue, le moyen âge occidental présente l'un des plus étonnants phénomènes de l'histoire des langues[3]. Il y a beau temps que l'impuissance philosophique du latin avait été observée : Sénèque se plaignait que les Romains fussent obligés de forcer le sens des mots quand ils veulent rendre les concepts de la philosophie grecque, et il remarquait que l'ὄν platonicien lui-même n'avait pas de répondant latin[4]. *Ens* est en effet un

(1) « Utrum sacra scriptura debeat uti metaphoris « *Ia Pars,* q. 1, a. 9. Au sujet du style platonicien, cf. *infra,* p. 144-145.

(2) Cf. E. Gilson, *Le christianisme et la tradition philosophique,* dans *Rev. sc. ph. th.,* 1941-42, pp. 249-266 ; il montre parfaitement comment les deux philosophies platonicienne et aristotélicienne répondent à des besoins différents de la théologie, et en commandent deux types différents et complémentaires, dans l'unité d'une même doctrine sacrée.

(3) Voici déjà longtemps que E. K. Rand demandait que fût écrite « the entire history of the Latin philosophical vocabulary from Cicero to St. Thomas Aquinas ». *Founders of the middle ages,* Cambridge (Mass.), 1928, p. 313.

(4) Sénèque, *Epist.* 117, 5 : « .... Coguntur nostri verba torquere ». Cf. *Epist.* 58, 7 ; *De inst. orat.,* X, 1, 123-124 (éd. Bonnell, Leipzig, 1936, p. 260) : « Supersunt qui de philosophia scripserunt... Paucissimos adhuc litterae romanae tulerunt ». Cf. A. Pittet, *Notes sur le vocabulaire philosophique de Sénèque,* dans *Rev. études latines,* 1934, pp. 72-83 ; et les textes rassemblés dans M. D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas,* Paris, 1926, p. 9.

Saint Jérôme renvoie à Cicéron ceux qui lui reprochent ses nouveautés verbales : « Si itaque hi qui disertos saeculi legere consueverunt, coeperint nobis de novitate et vilitate sermonis illudere, mittamus eos ad Ciceronis libros qui de quaestionibus philo-

affreux barbarisme ; *essentia* est un néologisme déplaisant, et de même *qualitas* avant Cicéron, *specificus*, *subjectum*, *praedicatum* avant Boèce. Boèce précisément, ce premier des barbares, au dire de Valla, va contribuer activement à créer un vocabulaire philosophique latin, et les modestes glossateurs du haut moyen âge présentent un passionnant intérêt dans cette entreprise de longue haleine. Il fallait vaincre bien des infirmités : un énoncé nominal moins clair à cause de l'absence de l'article, péché mortel pour un instrument logique ; un énoncé verbal peu nuancé où les aspects de l'action ne peuvent s'exprimer que par des préfixes ; des mots doués d'une énergie réaliste, mais peu profonds philosophiquement ; un glissement trouble du concret à l'abstrait, où disparaît alors le réalisme primitif ; une brièveté propice aux formules juridiques — l'*imperatoria brevitas* — mais non aux analyses lucides ni à la recherche ; la construction syntaxique y est très solide, il est vrai, donnant rigueur aux phrases et précision dans la synthèse, mais les médiévaux ne parviendront pas à en retrouver le maniement. Il fallut surtout vaincre l'indigence sémantique, effet de l'indigence philosophique elle-même de la culture latine, particulièrement au temps du Bas-Empire, dont les écrivains étaient l'immédiat arsenal littéraire du moyen âge. Ainsi peut-on observer que chaque sursaut de pensée spéculative est commandé par des afflux de traductions du grec ou de l'arabe, dont l'histoire prend ainsi une place importante dans le sous-sol philosophique et théologique. Cf. les phénomènes de renaissance, au IXe siècle, aux XIIe et XIIIe ; et encore ce fait, Aristote traduit, non Platon.

Une langue de traduction est un peu une langue mineure, n'ayant point toute sa spontanéité et demeurant en tutelle. *Intellectus agens* n'a évidemment aucune euphorie de naissance. Les scolastiques pâtissent de cet handicap, mais plus frappante aussi apparaît, après ce que nous avons dit, leur puissance créatrice. Aussi bien la traduction n'affaiblit pas toujours, mais protège et valorise un mot, par cette entrée dans une langue étrangère. Déjà l'intense activité traductrice, comme en témoigne par exemple l'invraisemblable abondance des versions gréco-latines et arabo-latines

sophiae praenotantur, et videant quanta ibi necessitate compulsus sit, tanta verborum portenta proferre quae nunquam latini hominis auris audivit ; et hoc cum de graeco, quae lingua vicina est, transferret in nostram ». *Comm. in epist. ad Gal.*, I, 12, *P. L.*, 26, 323 B. Cf. E. K. Rand, *op. cit.*, p. 144, 313.

d'Aristote[1], provoque, jusque par les plus bizarres contresens et les plus pittoresques accidents, la multiplicité des doublets, le goût des variantes et classements de concepts, les analyses étymologiques[2]. Entre 1230 et 1260, les manuscrits d'Aristote se couvrent de gloses où les commentateurs superposent aux mots difficiles des synonymes, parmi lesquels jouera la loi de la survivance des plus aptes[3]. Les sens techniques se créent par-dessus les significations courantes : la *cogitativa* aristotélicienne et la *cogitatio* d'Augustin recouvrent deux fois la *cogitatio* de la langue romaine ; la *prudentia*-φρόνησις d'Aristote est tout autre chose que la *prudentia* de Sénèque ; *passio* cumulera le sens de Damascène et celui d'Aristote (cf. *de Ver.*, q. 26, a. 3, ad 10) ; la *potentia* aristotélicienne n'a plus rien de commun avec la *potentia* de Cicéron, ni la *virtus* dionysienne avec la *virtus* des Romains. *Ratio*, déjà équivoque en latin impérial, se gonfle de tout le dynamisme du λογός grec ; de même *forma*, et *idea*, et *species*. *Generatio et corruptio* concentreront toute la physique d'Aristote ; *esse et essentia* supporteront un édifice métaphysique qui stupéfierait Cicéron. Mais que le traducteur défaille, et nous voici dans la confusion : pour avoir traduit βούλησις et θέλησις par le même *voluntas*, il laissera l'École à la gêne, et certains théologiens ne mesureront plus le rôle de la *voluntas* dans la foi. Et ainsi de suite, dans ce permanent transfert de mots anciens à des sens nouveaux. Lorsque nous verrons saint Thomas charger

(1) Cf. le dénombrement, en quantité et en variété, fourni par l'*Aristoteles latinus*, vol. I, du *Corpus philosophorum Medii Aevi*, Rome, 1939.

(2) *Intellectus-intelligentia* (cf. *Ia Pars*, q. 79, a. 10), *mens-spiritus*, *opinio-aestimatio-existimatio*, conscientia-synderesis (cf. *Ia Pars*, q. 79, a. 13), *imaginatio-phantasia*, *virtus-potentia*, etc.

Interprétant le texte de *Post. Anal.*, I, 22, 83 a 33, sur les universaux, Boèce traduit : « ... *monstra* enim sunt » (*Post. Anal. Interpr.*, 18, *P. L.*, 64, 733) ; il avait lu τερατισματα γὰρ ἐστι, au lieu de τερετίσματα. Et les médiévaux emboîtèrent le pas : Jean de Salisbury, *Metal.*, II, 20 (éd. Webb, 100, 111), Alexandre Neckham (*De nat. rerum*, 173 (éd. Wrigth, 291), etc.

Albert le Grand, dans sa théorie de l'individuation par la matière, admet dans les substances corporelles una *hyliathis*. Qu'est cela ? Le *De causis*, prop. 9, texte arabe, porte *koullyah*, qui signifie universalité ; ne comprenant pas ce mot, les traducteurs le transcrivirent sous diverses défigurations : *hylcachin*, *hyliathim*, qui fit songer à ὅλη. Cf. S. Thomas, *Comm. in lib. de causis*, l. 9.

Mêmes doublets, variantes et accidents, dans la transmission de Denys. Cf. les travaux du P. Théry.

(3) Exemple, dans le ms. Brit. Mus, O. Roy., 12. G. II, f. 346r, sur *De anima*, III : « Et hec [imaginatio] non fit sine sensu et intellectu, et sine hac non fit opinio » Glose : Opinio, i. e. estimatio, vel secundum quosdam intellectus possibilis. Alia translatio : consilium.

d'analyses ces structures verbales, nous ne devrons pas croire à une artificielle subtilité, comme le fait souvent notre ignorance de la langue latine scolastique, mais reconnaître ce bel acharnement à l'analyse psychologique et morale que nous apprécions chez certains moralistes français. La traduction médiévale n'est pas, chez les scolastiques, un travail passif, mais la prise en main d'un instrument que la pensée anime dès sa genèse.

C'est ici qu'interviennent les problématiques nouvelles. Et d'abord, élément novateur de première importance, même en philosophie rationnelle, les problèmes religieux. Il ne s'agit pas seulement des quelques centaines de mots nécessaires à l'expression du dogme et du culte chrétiens, mais d'un ferment qui travaille tout le vocabulaire humain, et vraiment le refond en esprit. Le XIIe siècle est particulièrement remarquable dans cette création, et peut-être n'en aperçoit-on pas assez, sous l'apport aristotélicien, toute la sève permanente au XIIIe siècle. Ainsi de Richard de Saint-Victor, de Guillaume de Saint-Thierry, émaneront des effluves sémantiques qu'on aurait tort de limiter aux catégories mystiques. Qu'on pense aussi à la transfiguration interne que produit dans l'analyse morale matériellement empruntée à Aristote ou à Cicéron l'introduction du concept proprement chrétien de *peccatum*[1]. L'apport d'Augustin est ici triomphant, et, même alourdi de rhétorique, vitalise l'antique capital latin.

Il en faudrait dire presque autant des problèmes, proprement philosophiques, qui, posés jadis chez les Grecs et les Arabes, et maintenant repensés, par les Occidentaux surexcitent l'imagination conceptuelle des maîtres petits et grands. Albert le Grand semble jouir ici d'une faconde presque désordonnée ; et Roger Bacon, qui écrit mieux que lui, présente une étonnante richesse verbale. La diversification des disciplines amène, tant par la différence de leurs sources que par leurs contextes autonomes, d'opportuns parallélismes techniques[2]. Le recours à l'étymologie, procédé classique, est une défense contre l'inflation nominaliste, car il reporte l'esprit à cet état naissant du mot où il incarne de plus près une réalité et conserve sa vivacité.

C'est par cette vivacité créatrice que la langue scolastique diffère profondément de la langue des humanistes. Chez ceux-ci, certes,

(1) Cf. A. Festugière, *La notion de péché présentée par S. Thomas (I^a^ II^ae^, qu.* 71*) et sa relation avec la morale aristotélicienne,* dans *New Scholasticism,* 1931, pp. 332-341.

(2) Ainsi où le grammairien parle d'*impositio,* le logicien dit *intentio ;* le grammairien distingue dans le substantif *substantia* et *qualitas,* le logicien *suppositio* et *significatio.*

le latin retrouvera sa correction morphologique et syntaxique, sa forme littéraire, ses ressources esthétiques ; mais ce sera par une imitation aristocratique qui, à quelques exceptions près, coupe définitivement le parler de la vie, y compris la vie de la pensée. La grammaire n'y sert plus que la rhétorique. Le latin humaniste est une langue morte. Le latin scolastique restait une langue vivante, ou plutôt, car, comme nous l'avons dit, il demeurait frappé par son isolement scolaire et sa spécialisation technique, il était une langue en survie, moyen véhiculaire d'une pensée réutilisant une langue ancienne, sous la pression de besoins qui en refont un parler courant, sinon populaire. C'était la langue vivante de l'Université.

Lorsque, au XVIe siècle, Vitoria et Melchior Cano s'efforceront d'introduire le parler humaniste dans l'École, ils auront raison de critiquer le verbalisme abstrait et barbare de leurs congénères, mais leur opération ne pouvait être qu'inféconde, et, du moins comme telle, elle ne fera que rendre bientôt plus sensible l'exil de la scolastique dans le monde nouveau. Pic de la Mirandole était plus clairvoyant, qui exaltait contre ses amis de Florence la *lingua parisiensis*, entendez la langue scolastique, pourtant déjà déchue alors : « Possible que leur langage, un peu âpre, répugne à l'oreille ; mais la raison l'accepte, comme plus proche des réalités. Ils ont eu, ces philosophes, à créer leur vocabulaire, et, bien que nés en pays latin, à parler une autre langue »[1].

LA LANGUE DE SAINT THOMAS

Ainsi déterminés les traits communs du latin scolastique médiéval, il nous reste à observer les éléments par lesquels se personnalisent cette langue, ce vocabulaire en particulier, chez saint Thomas d'Aquin.

Sanctus Thomas semper loquitur formaliter: pas de plus véritable éloge pour un scolastique. Il est de Cajetan. Que signifie-t-il ? Les ressources philosophiques (et théologiques, dans la mesure où la doctrine sacrée comporte une « science ») d'une langue peuvent se ramener à deux chefs : l'aptitude à l'expression des données abstraites et des idées générales, la capacité de donner voix aux perceptions profondes et synthétiques de l'esprit. La langue scolastique, avons-nous dit, est, quant à la première de ces ressources,

(1) Pic de la Mirandole, 2e lettre à Ermolao, 5 juin 1485 (*Aureae Epistolae*, Venise, 1557, ep. 4, fol. 61), traduction Festugière.

un instrument de qualité : saint Thomas excelle, par goût et par méthode, dans le maniement de cet instrument. Il a défini expressément que l'ordre interne d'un savoir et sa luminosité se prenaient de son objet *formel*, c'est-à-dire du type d'intelligibilité *(ratio cognoscibilis)* constitué par le dégagement d'une propriété des choses considérées sous un certain point de vue[1]. Cette abstraction est la condition de la propriété des termes, de la clarté dans l'analyse, de la netteté dans la construction. C'est là, on le sait, la clef de la méthode aristotélicienne, à partir d'une psychologie de l'homme conçu comme un esprit substantiellement uni à une matière ; la familiarité croissante de saint Thomas avec Aristote renforcera en lui la clarté, la concision, la coupe sans bavure que sa langue, comme son esprit, possédaient de tempérament. Le mot *subtilis*, aujourd'hui décrié par l'excès des « formalités » scotistes et nominalistes, exprimait dans le parler médiéval, cette qualité de langue et d'esprit. Tandis qu'un Augustin procède par une évocation où sont ménagés les emboîtements spirituels et verbaux de la réalité, qu'il redoute de disloquer, saint Thomas vise par des distinctions au dégagement de l'objet propre qu'il s'est assigné, hors toute contamination, et dans une formulation aussi précise que possible. Nous retrouverons ce trait ; notons-en ici les conditions stylistiques.

Évidemment sont écartées, dans un tel souci, les figures de langage et de pensée. L'antithèse comme l'allitération verbale sont proscrites ; les comparaisons sont strictement disciplinées ; la métaphore et toutes les images analogues sont résorbées. Autant saint Thomas tient ferme le principe aristotélicien selon laquelle toute intelligibilité passe par le sensible, autant il limite et excuse presque la méthode dionysienne des symboles. La métaphore reste une infirmité. Nous avons déjà noté la sévérité de saint Thomas pour le langage poétique de Platon[2], il n'observe pas sans satisfaction qu'il est tombé en désuétude chez les « modernes »[3]. Lui, en tout cas, l'écarte. Il y a, il est vrai, chez lui, quelques métaphores magnifiquement et prudemment traitées[4] : mais ce sont des méta-

(1) D'où le sens aigu et l'emploi fréquent de l'expression *in quantum, en tant que*, pour dégager le point de vue sous lequel vaut un mot, un concept.

(2) Cf. *In I de An.*, lect. 8 in princ. ; *In I Phys.*, lect. 15 ; *In I de Caelo*, lect. 22 ; *In I Met.*, lect. 15.

(3) « Plerumque utitur (Dionysius) stylo et modo loquendi quo utebantur platonici qui apud modernos est inconsuetus ». *In lib. de div. nom.*, init.

(4) Métaphore de la raison qui se lève dans l'ombre de l'intelligence, selon la formule d'Isaac Israeli ; cf. *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6 ; d. 7, q. 1, a. 2 ; *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3, obj. 3 et ad 3 ; *de Ver.*, q. 8, a. 3, ad 3 ; q. 24, a. 3 ; q. 26, a. 9, ad 3 ; etc.

phores transmises par une vénérable tradition, et qui sont reprises plus comme illustration d'un exposé théorique que dans leur puissance originale ; elles sont déjà intellectualisées. De même réduit-il à leur coefficient rationnel les expressions expérimentales et les amplifications affectives des mystiques, comme d'ailleurs les tropes et figures de l'Écriture. Ainsi saint Thomas élague-t-il toute affabulation littéraire : concision austère, à laquelle il est long de s'accoutumer, mais qui vous fait trouver ensuite intolérablement bavards d'excellents écrivains. Dans cette sobriété, on rejoint l'*imperatoria brevitas* du latin, et beaucoup de formules thomistes demeurent ciselées pour jamais dans la philosophie tout court.

L'analyse des concepts philosophiques est alors menée avec une lucidité rigoureuse, ramassant, classant, construisant les sens les plus disparates, idéologiquement et historiquement. Exemples : *natura*, IIIª Pars, q. 2, a. 1 ; Iª Pars, q. 29, a. 1, ad 4 ; q. 115, a. 2 ; *passio*, Iª-IIªᵉ, q. 22, a. 1 ; *De ver.*, q. 26, a. 3 ; *habitus*, *sapientia*, etc. Sont respectées là conjointement les genèses internes des mots, y compris leurs avatars, et les liaisons objectives des significations.

Cependant — et voici qui va faire la contrepartie du *loquitur formaliter* — saint Thomas ne méconnaît pas la souplesse irréductible des mots ; il présente même du langage une philosophie d'un

Métaphore de Dieu sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part (Hermès Trismegiste) ; mentionnée *De ver.*, q. 2, a. 3, obj. 11 et ad 11 ; *III C. Gent.*, c. 17 ; *In lib. de div. nom.*, c. 7, lect. 1.

Comparaison de la diffusion des rayons du soleil et de la diffusion créatrice de Dieu (thème platonicien) : *I Sent.*, d. 43, q. 2, a. 1, ad 1 ; *De pot.*, q. 3, a. 15, ad 1 ; q. 19, a. 4, ad 1 ; q. 24, a. 4, ad 1 ; *In lib. de div. nom.*, c. 4, lect. 1, in med.

Comparaison du miroir et de la pensée de Dieu sur les choses (fortement remise au point) : *De ver.*, q. 12, n. 6 tout entier.

Comparaison de l'artisan pensant son œuvre et de Dieu créateur : *I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, ad 1 ; et passim.

Comparaison de l'eau changée en vin et de la raison assumée par la foi, en théologie : *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad 5.

Comparaison de la course, du mouvement et de la raison en poursuite de l'intelligence : *De ver.*, q. 15, a. 1.

Il ne manque pas non plus de petits tableaux sommairement évoqués ; voici dans les mêmes parages : le médecin prudent qui laisse un moindre mal, *De ver.*, q. 25, a. 7, ad 5 ; la femme qui mérite la main du roi par sa beauté, *ibid.*, q. 26, a. 6, fin ; le joueur de cithare qui laisse ses doigts à leur jeu spontané, *ibid.*, q. 26, a. 7, ad 3 ; grâce et liberté sont comme un cavalier sur son cheval (emprunt à Ps.-Augustin), *ibid.*, q. 24, a. 4, sed contra.

Cf. J. Wébert, *L'image dans l'œuvre de S. Thomas, et spécialement dans l'exposé doctrinal sur l'intelligence humaine*, dans *Rev. thom.*, 1926, pp. 427-445.

relativisme extrême. S'il cherche avec grand soin la « propria ratio nominis », il ne condamne pas pour autant les autres sens, voire les sens annexes ou très communs, et il reconnaît l'unité vitale qui les tient en communication. « Si ideam *communiter* appellamus... », dit-il, après avoir rigoureusement défini le fameux mot platonicien (*De ver.*, q. 3, a. 3, in fine). « Passio dicitur *transumptive...* », dit-il, en enregistrant l'usage, maître du vrai parler (*De ver.*, q. 26, a. 3). Comment *pati* peut se dire de l'intelligence, il l'explique par l'équivocité du mot (*Quest. de an.*, a. 6, ad 5). S'il pousse à fond la définition du sacrement, il en ménage la mobilité historique et sociologique au cours de l'économie du salut. De même observe-t-il parfois les « connotations » d'un substantif, d'un adjectif, du temps d'un verbe, d'une désinence, par où sont ménagées les franges du significat essentiel. Il va même jusqu'à consentir à l'équivoque : après tout, le sage ne se soucie pas des mots, mais des choses (*II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, in fine ; *Ia Pars*, q. 54, a. 4, ad 2 ; et aussi *I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, *in fine*).

Mobilité des mots d'un auteur à un autre (*memoria* chez Aristote et Augustin, *mens* chez Denys, *passio* chez Aristote et Damascène, *cogitare* chez Aristote et Augustin, etc.) : le croisement des sources qu'il consulte entretient en permanence ce relativisme. Il se coule en quelque sorte dans la langue de ses auteurs, au point qu'on a l'illusion qu'il ne fait que les transcrire, alors qu'il les transpose dans sa pensée[1]. Il ne pense pas qu'un terme soit tellement adéquat à un concept qu'il doive éliminer tout concurrent. Lui-même parfois ne se fait pas faute d'employer un mot pour un autre, ou d'employer successivement dans la même phrase le même mot avec deux sens différents[2]. Il sent l'inadéquation de certains termes, signale

(1) A ne pas voir que saint Thomas « conserve le langage d'Aristote là où il dépasse le plus décisivement sa pensée » (E. Gilson), certains parlent lourdement de l'aristotélisme de saint Thomas.

Ainsi encore observera-t-on des blocs sémantiques plus ou moins autonomes à l'intérieur d'un traité, ou au contraire différents d'un traité à l'autre. Il existe d'ailleurs une terminologie spécifique pour des problèmes particuliers, qu'il ne faut ni diluer dans un vocabulaire commun, ni faire peser sur les emplois génériques légitimes en d'autres secteurs.

(2) Ainsi *IIIa Pars*, q. 76, a. 7 : « Quia enim modus essendi quo Christus ut in hoc sacramento (Eucharistiae) est penitus *supernaturalis*, a *supernaturali* intellectu, scil. divino secundum se visibilis est ». Le premier *supernaturalis* signifie le caractère extraordinaire d'un fait (sens venant du latin classique), le second qualifie toute réalité dépassant l'ordre de la nature (vient de l'ὑρερφυής de Denys). Cf. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, 3e partie : Aux origines du mot « surnaturel ». De même déplacements de sens du mot *videre* dans le traité de la foi, par ex. IIa IIae, q. 1, a. 4, ad 2, ad 3 ; a. 5, ad 1.

d'un *quodammodo* la fragilité des expressions les plus classiques. Un *quasi* permet de ne pas perdre le bénéfice d'un rapprochement abstraitement inexact[1]. Plus que chez quiconque, l'attribution de noms et qualités à Dieu a provoqué chez lui une rigoureuse épuration, et montré de quelle distension sont susceptibles les mots sans verser pour autant dans l'équivocité. Il ne rejette pas d'ailleurs l'analogie métaphorique, si copieuse dans l'Écriture, si fraîche et délectable à la foi ; saint Thomas, il est vrai, n'a pas l'âme franciscaine de saint Bonaventure, mais pas non plus l'esprit desséché des scolastiques du XVIII[e] siècle. Bref, la clarté des mots ne lui dissimule pas le mystère des choses. Cajetan avec son *formaliter* ne nous a livré qu'une face de saint Thomas[2].

Il serait passionnant d'observer, de circonscrire la puissance créatrice de saint Thomas, après la puissance créatrice de la langue médiévale. Beau travail à faire. Nous pensons, par exemple, que le complexe *potentia obedientialis* est le parfait produit d'une invraisemblable transposition verbale de l'antique *potentia*, au service de la spéculation la plus aiguë sur le rapport du créé au transcendant. Le mot *instrumentum* a été en quelque sorte recréé par l'intérieur, à partir de données averroïstes, pour charpenter d'un bout à l'autre l'analyse de l'économie chrétienne du salut. L'expression *appetitus inquisitivus* concentre toute la vigueur et les orientations divergentes d'Aristote et de Jean Damascène, pour définir l'un des nœuds de l'action humaine dans sa phase de délibération. Etc.

Reste le style proprement dit. L'outillage grammatical de saint Thomas souffre des faiblesses mêmes du latin médiéval, du latin scolastique surtout. Sa syntaxe en particulier est rudimen-

(1) Un cas majeur : l'utilisation des catégories d'Aristote pour l'ontologie de l'existence, étrangère à l'aristotélisme. Cf. E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 74, 107-108 n. Les « quasi » : Communitas *quasi* unus homo (I[a] II[ae], q. 31, a. 1) ; etc.

(2) On a justement rappelé, à propos de la théorie du langage selon saint Thomas, ces réflexions de Lachelier : « L'emploi exclusif d'un mot plus précis, spécial à chaque acception, ferait évanouir ce qu'il y a de réellement un, et en même temps de profond et de philosophique dans cette large signification. Il ne faudrait peut-être même pas tant distinguer et spécifier les sens, et laisser un même mot évoluer librement de l'un à l'autre, pourvu qu'on sente entre tous, des rapports de filiation et une identité fondamentale. Les mots d'une langue ne sont pas des jetons, et ils ont eux-mêmes une φύσις. Ils n'ont pas un nombre déterminé de sens, il y a en eux, comme en tout ce qui est vivant, de l'infini » (*Vocabulaire de philosophie*, d'A. LALANDE, au mot *Nature*, nouv. éd., p. 505).

taire[1], moins cependant que celle d'Albert. A ce point de vue, l'École a beaucoup perdu depuis saint Anselme. Bonaventure, par la richesse de ses épithètes, par ses synonymes, ses répétitions manifeste davantage son onction, son humilité, ses saintes ardeurs. En cela aussi, il est plus proche d'Augustin, dont le style subjectif était évidemment inadapté à l'entreprise doctrinale de saint Thomas. On ne peut cumuler des dons contraires. Il faudrait cependant céder à l'affaiblissement religieux de certaine scolastique pour ne pas reconnaître dans l'écriture la plus abstraite de saint Thomas la puissance religieuse qu'elle recèle. On n'y pourrait découvrir que quatre ou cinq fois la pointe d'une émotion, deux ou trois fois une vivacité ; mais la densité spirituelle des mots et des textes est fréquemment saisissable, du moins pour qui sait voir dans la théologie son véritable *intellectus fidei*[2].

Ce n'est donc pas par une espèce de nostalgie réactionnaire, ni par les besoins d'une catholicité linguistique en théologie, encore

(1) Exemples : « Studium philosophiae *non est ad hoc quod* sciatur quid homines senserint... ». *Comm. in I De caelo,* lect. 22.

« Judicium intellectus non dependet a sensu *hoc modo quod* actus iste intellectus per soganum sensibile exerceatur ». *De ver.*, q. 12, a. e, ad 3.

« Dicendum *quod hoc est* ex nobilitate hominis *quod* in generi humano possit inveniri tam digna perfectio.... ». *Ibid.*, ad 12.

« Causa *hujus quod* intelligitur unum ex multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei ». *Qu. disp. de anima,* a. 3, ad 8.

(2) Voici l'une de ces phrases où « la sévère technicité du langage parle mieux, à qui sait l'entendre, que les élans enflammés » (L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas*, 1942, p. 102) ; il s'agit de l'action créatrice : « Communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cujus amore est quod Deus eam communicare vult. Non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet. Quia agit non ex appetitu finis sed ex amore finis ». *De pot.*, q. 3, a. 15, ad 14.

De même les textes sur l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence, où analyse métaphysique et sens religieux nourrissent conjointement l'expression de cette « sublimis veritas » (I *C. Gent.*, c. 22). Voir le beau commentaire d'E. Gilson, *Le thomisme*[4], c. 4 : *Haec sublimis veritas*, pp. 120-136.

Cf. vis-à-vis du terme *viae* (Ia *Pars*, q. 1, a. 2), cette très juste sensibilité spirituelle de J. Maritain : « Qu'il nous soit permis de remarquer quelle délicatesse, quelle crainte filiale transparaît dans ce mot même de *voies* employé par saint Thomas. Ces voies sont des preuves, des démonstrations. Mais quand nous avons affaire aux choses proportionnées ou connaturelles à notre intelligence, la démonstration, tout en se soumettant à l'objet, soumet aussi d'une certaine manière l'objet à nos prises, à nos moyens de vérification qui le mesurent, le délimitent, le définissent... Peut-être les scolastiques oublient-ils quelquefois à quel point les mots de démonstration, de science, de preuve, se sont chargés de matérialité dans l'usage des modernes, depuis que la pensée s'est tournée avant tout vers la domination de la nature sensible... Ils risquent alors de ne pas expliquer suffisamment leur propre lexique ». *Les degrés du savoir,* 1932, p. 445.

moins par un goût périmé d'humaniste, qu'il faut étudier la langue de saint Thomas ; c'est par une exigence philologique qui trouve d'autant plus ici sa raison d'être, que, comme chez tous les maîtres, la langue est consubstantielle à la pensée ; elle nous introduit donc profondément jusqu'à elle.

NOTES DE TRAVAIL

Sans s'engager dans des études historico-philologiques sur l'évolution générale du latin au moyen âge, on ne manquera pas de se reporter aux ouvrages de J. de Ghellinck, que nous avons résumés : *Littérature latine au moyen âge*, 2 vol. [jusqu'à S. Anselme], Paris [1939], et *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, 2 vol., Louvain-Paris, 1946. S'attacher à percevoir la différence profonde entre le latin du moyen âge et le latin de la scolastique post-renaissance.

Pour éprouver les fins, les modes et la portée du parler latin médiéval, suivre les travaux de E. R. Curtius, et lire particulièrement son recueil d'études *Europäische Literatur und Lateinische Mittelalter*, Berne, 1948.

Pour connaître et posséder la langue de saint Thomas, le bon moyen n'est pas de faire des cours en latin, pas plus qu'on ne fait un cours en grec sous prétexte d'étudier Aristote, mais de mener de bonnes analyses sémantiques des termes, à la lumière tant des évolutions doctrinales que de l'influence des sources. Plus les instruments manquent pour un tel travail, plus ce travail se révèle urgent. Le *Thomas-Lexicon* de L. Schutz, 2e éd., Paderborn, 1895, n'est qu'un répertoire très matériel, utilisable comme tel ; mais bien des monographies récentes peuvent, chacune dans leur secteur, soutenir et encadrer une recherche. Par ex., on recueillera les nombreuses notations fournies par L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942. R. J. Deferrari et I. Barry viennent de publier le premier fascicule (A.-C) d'un *Lexicon of St. Thomas.*

Le *Corpus philosophorum* de l'Université de Paris, prépare, au terme de sa section d'auteurs médiévaux, et déjà pour chaque texte, un lexique philosophique qui promet d'être précieux.

Autres travaux, outre ceux qu'on a eu l'occasion de signaler au cours de ce chapitre : constituer, dans le vocabulaire de saint Thomas, la liste des termes représentatifs d'un grand système de pensée, et introduits à un moment donné par la mise en circulation d'une traduction : ainsi le vocabulaire de Denys et de ses traducteurs (cf. J. Durantel, *S. Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919 ; G. Théry, *Scot Erigène traducteur de Denys*, dans *Bull. Du Cange*, 1931, 94 pages), le vocabulaire d'Avicenne, qui a spécialement marqué le Commentaire des Sentences. Observer les interférences conceptuelles (par ex., J. Wébert, *Reflexio*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 285-325 ; M.-D. Chenu, *Disciplina*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1936, p. 686-692 ; *Imaginatio*, dans *Miscellanea Mercati*, Roma, 1946, t. II, p. 593-602 ; L. M. Régis, *Analyse et synthèse*

[Resolutio, Compositio] *dans l'œuvre de S. Thomas*, dans *Studia mediaevalia J. Martin*, Bruges, 1948, p. 303-330). Recueillir des vocables nouvellement créés par les langues vulgaires (par ex. *valore*, Dante) et dépister leur absence, ou leurs possibles équivalents dans la langue latine alors dépassée.

Constituer le lexique de l'analyse psychologique et morale des vertus, avec l'afflux des concepts aristotéliciens dans le vocabulaire chrétien ; utiliser O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 2 vol., Louvain, 1942-1948.

Là et ailleurs, noter que l'on assiste, dès le XIIe siècle, à deux opérations contraires : d'une part un effort de discernement, de précision, de définition conceptuelle ; d'autre part, l'utilisation de dossiers patristiques, qui ramène à chaque instant des vocables primitifs confus, des emplois impropres, des comparaisons flottantes, mais tout cela riche d'expérience humaine et chrétienne.

CHAPITRE IV

LES PROCÉDÉS DE DOCUMENTATION

S'il s'agissait d'étudier un auteur moderne, il serait vraiment de peu d'intérêt, sinon pour une étroite érudition, de rechercher par quels procédés il se documentait. Certes, il est d'un extrême profit de suivre la genèse d'une œuvre, d'en connaître les contextes et les sources, de la situer dans les contextes de culture qui l'enveloppèrent ; mais il s'agit de toute autre chose ici : de la loi technique d'un travail, qui, chez saint Thomas comme dans tout le moyen âge, prend appui, si personnel et si pur soit-il, sur des textes transmis par la tradition des écoles et faisant autorité. Ce recours constant aux *auctores*, nous avons vu que c'était sans doute l'élément le plus caractéristique de la scolastique ; il nous faut maintenant en analyser les procédés, et, sans nous déconcerter, entrer sympathiquement dans leur jeu pour en avoir l'intelligence, soit en eux-mêmes, soit dans la critique dialectique qui les exploite.

L'AUTORITÉ AU MOYEN AGE

A qui ouvre au hasard un ouvrage de ce temps, saute aux yeux de suite, dans son dispositif textuel, la permanente citation d'auteurs appelés à rendre témoignage à toute démarche de l'écrivain : « Ut dicit Augustinus... Unde dicitur apud Aristotelem... ». C'est le point de départ de l'argumentation, et c'est la ratification des conclusions. Si bien que l'éditeur moderne des textes médiévaux se voit contraint au fastidieux travail d'une interminable identification des sources. Dans les seules douze premières questions de la somme théologique, S. Thomas rapporte 160 citations, 55 d'Aristote, 44 d'Augustin, 25 de Denys, 23 des Pères latins, 4 des Pères grecs, 9 d'auteurs profanes ; et de Denys, dans toute son œuvre, on relève 1.702 citations. Fait littéraire et doctrinal à la fois, dont voici les raisons et la portée.

Plusieurs motifs disparates interfèrent dans ce comportement, que durciront encore les routines scolaires. Première contingence : le poids d'une coutume primitive. Dans la lente accession du monde barbare à la culture, sur les ruines de l'empire romain, les esprits ne s'ouvrirent pas directement à la lecture et à l'intelligence des grandes œuvres, situées hors de leur portée, que ce soit un Cicéron en matière antique ou un Augustin en matière chrétienne. Cinq siècles seront nécessaires pour atteindre ce niveau, et l'éclat de la renaissance carolingienne ne fut qu'un bel épisode vite recouvert par « le siècle de fer » (x[e] siècle). A part quelques exceptions, on s'en tenait alors, en tous domaines, à un enseignement élémentaire, alimenté de sous-produits, éloigné de toute systématisation théorique comme de toute composition esthétique, sans parler de la lourde hypothèque d'une langue artificielle : des recueils de textes choisis *(sententiae)*, des collections de recettes spirituelles et de décisions canoniques, des compilations peu à peu organisées en florilèges d'auteurs ou en dossiers doctrinaux, transmettaient d'autorité un bon capital, mais aussi habituaient les esprits à ce genre littéraire primitif, où les formules hors contexte revêtent une espèce de dignité juridique qui en impose. Simple accoutumance matérielle, à ce plan, lorsque se dégageront les personnalités et s'imposeront les autonomies scientifiques ; il en faut cependant mesurer la surface et reconnaître les formalismes. Aussi bien ce genre si modeste a-t-il produit son chef-d'œuvre, éminemment représentatif, le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard, ainsi bien nommé, et situé précisément à ce point où des textes habilement choisis et organisés composent un corps doctrinal digne de devenir classique, comme il advint en effet. Et l'on en peut dire autant de Gratien en matière de droit.

Deuxième composante. Pendant le moyen âge, la mise en route de tout enseignement et tous les cadres de la culture se constituent par des clercs : la civilisation naît dans l'Église, non certes par captation cléricale, mais selon des conditions matérielles et morales que le temps explique fort bien. Que ce soit à la cour de Charlemagne, dans les écoles monastiques du haut moyen âge, dans les écoles communales du XII[e] siècle, ou dans les universités du XIII[e], l'initiative et l'inspiration viennent des gens d'Église ; l'enseignement est polarisé par les fins religieuses, bien mieux il est suscité et confirmé, jusque dans la variété de ses objets (les sept arts de la *disciplina* antique), par la puissance spirituelle d'une conception chrétienne de l'homme et du monde. Il est donc normal que la théologie soit la science suprême, étant la première et

suprême curiosité de ces esprits. Or la théologie est la science d'un livre, le livre des livres, la Bible. Elle l'est de droit, car, science de Dieu, elle trouve dans ce livre la parole de Dieu, la révélation de Dieu ; elle le fut de fait, car l'enseignement s'en établit spontanément et continûment sur le texte de cette parole de Dieu, sur la collation des textes d'une tradition qui l'interprète en s'agglutinant autour de lui. L'autorité, les « autorités », sont la loi de son travail. Ainsi, à partir de la théologie, premier savoir constitué, se compose une pédagogie qui, sans du tout aboutir à l'autoritarisme de principe que dénoncent les modernes, accoutume l'intelligence à procéder de semblable manière dans les autres enseignements.

C'est là que précisément — troisième incidence — cette pédagogie recoupe les procédés et les techniques d'une civilisation mise en éveil par la découverte des textes anciens. Nous avons dit que l'essor de la pensée au moyen âge était commandé, dans sa substance doctrinale et dans ses étapes historiques, par une renaissance, et que, en pareille conjoncture, les curiosités les plus intempérantes se traduisent par les voies de l'imitation. De Donat en grammaire à Aristote en métaphysique, la culture se fera sur des textes, considérés comme les maîtres du bien penser comme du bien dire : ils sont des « autorités », et leurs textes sont « authentiques ». Sans doute, tout de même que la lecture esthétique des *auctores* risque d'être supplantée par ce formalisme des pédagogues, l'alimentation directe des *originalia* des Pères pourra être supplantée par la paresseuse transmission de sentences toutes faites, et, en philosophie, l'autorité d'un Aristote dispensera l'intelligence de retourner aux problèmes que posent en permanence les objets par delà les vérités acquises. Mais, encore une fois, ces perversions ultérieures ne compromettent pas les premières curiosités, que soutenait le recours aux Anciens.

Il ne faudrait pas, en tout cas, céder à une interprétation sommaire de cet état d'esprit et le bloquer dans une passivité infantile et révérentieuse. A côté du recours au maître, se développe tout le jeu d'une intelligence en travail, qui pousse sa recherche bien au delà de la trajectoire du texte initial, au point que bientôt la référence n'est plus qu'une citation de convenance. Ainsi verrons-nous qu'il faut classer les innombrables textes d'Augustin rapportés par S. Thomas en références réelles, en soutiens purement dialectiques, en citations décoratives. Le procédé littéraire agace peut-être un puriste moderne ; il n'est que l'innocente incidence d'une haute pédagogie. C'est pour avoir ignoré la très souple signification

de ces *auctoritates* que l'on a fait de ce régime un faux épouvantail. Qu'est donc, dans son usage effectif et dans son évolution à peine consciente, le sens de ce mot *auctoritas* appliqué à un texte ?

Le mot *auctoritas*, et son répondant *authenticus*[1], entrèrent dans la langue médiévale chargés de tout un passé, où l'on voit déjà implicitement marquées les variantes de sens qui se développeront dans la suite, où aussi apparaît imprégnant ces variantes la signification nette et caractéristique du sens juridique. L'*auctor* en effet, chez les Latins, était celui qui prenait l'initiative d'un acte, et, plus proprement, en droit privé, celui qui transmettait à titre onéreux à une personne un droit dont il se portait garant : ainsi le vendeur à l'égard de l'acheteur. L'*auctoritas* était cette garantie, dont pouvait se donner répondant un *secundus auctor*, selon les titres divers par lesquels il était *auctorabilis*, comme on dira dans la basse latinité. Cette valeur juridique du mot, qui persistera à travers le moyen âge, pesait sur le sens commun de *auctoritas* = dignité, pour en renforcer la portée précise, dans l'emploi qu'en devait faire la langue théologique[2].

(1) Quoi qu'il en soit des étymologies objectives, les grammairiens médiévaux (ce sont ici les bons témoins), s'appuyant sur les orthographes, construisent ainsi les étymologies et les sémantiques. Evrard de Béthune, dans son *Grecismus*, qui fut le manuel de tout le XIIIe siècle, résume ainsi (cap. 11) les données de la tradition des glossaires :

Auctor ab augendo nomen trahit, ast ab agendo
Actor. Ab autentim, quod grecum est, nascitur *autor*.

De fait Priscien (*Inst. gram.*, V, 20) avait déjà eu recours à αὐθέντης, et Huguccio (fin XIIe s.) rattachait *autor* à αὐθέντης, au sens de : digne de crédit ou d'obéissance ; Dante s'appuiera sur lui pour dire qu'Aristote est par excellence un *autore* (*Conv.*, IV, 6).

Simon de Tournai, maître théologien du dernier tiers du XIIe s., écrit : « De Deo vero cum dicitur, non predicat motus ACTIONEM ab *agendo* dictam, sed AU[C]TORITATEM ab *authentico* » (*Summa*, mss. Paris, Nat. lat. 3114 A, fol. 11 d, et 14886, fol. 8 d).

Ainsi répartit-on, en durcissant les orthographes (perceptibles encore malgré les confusions des scribes), les divers contenus sémantiques : ACTOR, c'est l'auteur d'un ouvrage, selon le sens, ici précisé, de *aliquid agere ;* AUCTOR, c'est celui qui, grâce à une reconnaissance officielle, civile, scolaire, ecclésiastique, voit son avis, sa pensée, sa doctrine authentiques, au point qu'ils doivent être accueillis avec respect et acceptés avec docilité ; à l'idée d'origine, se joint l'idée d'autorité, de dignité ; le mot prend ainsi la couleur juridique de tout le système de vocabulaire qui, dès l'antiquité, s'était développé autour du concept d'*auctoritas*. AUTOR (ou AUTHOR) raccroche explicitement l'épithète *autenticus* (ou *authenticus*).

Cf. M.-D. CHENU, *Auctor, actor, autor*, dans *Arch. lat. medii aevi (Bull. Du Cange)*, 1927, pp. 81-86.

(2) Cf. *Thesaurus linguae latinae*, s. v. Auctor, Auctoritas ; DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, s. v. Auctor. Et DU CANGE, naturellement, t. I, p. 478, col. 1, éd. Henschel.

Utilisant les documents surabondants et le classement habile du *Thesaurus linguae latinae*, nous pouvons dégager ainsi le développement sémantique du mot. Que « auctoritas » soit pris dans son sens juridique ou dans le sens large de dignité, il signifie d'abord la qualité en vertu de laquelle un homme — magistrat, écrivain, témoin, prêtre — est digne de crédit, de considération, de créance. Par métonymie, l'« auctoritas » désigne ensuite la personne même possédant cette qualité ; puis bientôt, par transposition du sujet humain à son acte extérieur, l'écrit, la pièce, où s'exprime l'avis ou la volonté de ce sujet : cet instrument revêt une autorité, ou, ce qui est la même chose, est considéré comme authentique. Naturellement cette signification vaudra au premier chef pour les documents officiels : les rescrits des princes, et plus tard les lettres des papes, seront des *auctoritates;* et par opposition aux *exempla*, le Code de Justinien, comme le pape Grégoire, parleront des *authentica atque originalia rescripta*[1]. Mais déjà on voit que, par une nouvelle métonymie, le texte lui-même est directement appelé *auctoritas*, et non plus seulement qualifié comme ayant autorité. Une autorité, c'est le texte même qu'on invoque.

C'est avec cette ultime signification que le mot circule dans tout le haut moyen âge chez les compilateurs de sentences, d'*auctoritates:* l'*auctoritas Augustini*, *Gregorii*, ne signifie pas la valeur personnelle de Grégoire, d'Augustin, mais désigne un texte de Grégoire ou d'Augustin[2].

Par ce rappel de la terminologie classique, on voit que si le mot *auctoritas*, comme *auctor* lui-même, comme *authenticus*, marquent à la fois, de par leur étymologie, l'idée d'origine et l'idée d'autorité[3], c'est en fait le second sens qui l'emporte, du moins dans les formules stéréotypées ou techniques, sur lesquelles la signification juridique s'est plus ou moins étendue. Et alors la reconnaissance légale — dans le cas, la reconnaissance ecclésiastique — est ce qui en

(1) *Cod. Just.*, 1, 23, 3 : « *Authentica* ipsa atque originalia rescripta et nostra manu subscripta, non exempla eorum ». GREG. M., *Epist.* 9, 46 : « Ipsas faciemus *authenticas* (opp. : exemplaria) ».

(2) Quelques exemples : « Quod [peccatum originale] sit culpa, auctoritates testantur quod concedere oportet » (Ps.-HUGUES, *Quest. in Ep. ad Rom.*, q. 104 ; *P. L.*, 175, 460). « Coelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii » (SAINT THOMAS, *Ia Pars*, q. 66, a. 3).

(3) *Augeo*, croître : l'idée de croissance se développe sous deux formes, selon qu'on prend la croissance à son début : c'est *produire*, ou selon qu'on la prend à son terme : c'est *parfaire, accomplir*. Le mot concret *auctor (auteur)* se réfère au premier cas, le mot abstrait *auctoritas* se réfère au second, où la croissance parfaite amène à être un modèle.

dernier ressort, authentique le texte invoqué et lui donne officiellement droit de cité dans l'argumentation théologique[1].

C'est bien en fonction de cette valeur que historiens, juristes, théologiens, maîtres d'école, au moyen âge, parlent, chacun selon leur objet, de leurs sources « authentiques »[2]. Les philosophes (entendez : les païens) seront eux aussi, en leur matière, des « autorités »[3].

Si tels sont le sens, la genèse et l'usage des *auctoritates*, si ce sont

(1) Circulait cependant, au XIIIe siècle, une définition de l'*auctoritas*-texte, qui n'envisageait pas ce caractère d'un appui *extrinsèque* à la vérité rationnelle en élaboration, mais la traitait tout bonnement comme la vérité rationnelle même, toute trouvée, avec cette seule nuance qu'elle était transmise du passé. « Nihil aliud est *auctoritas* quam rationis reperta veritas, ob posteritatis utilitatem scripto commendata ». Albert le Grand qui rapporte cette définition (*Sent.*, prol., éd. Borguet, p. 11 ; *III Sent.*, d. 23, a. 19, obj. 4) l'attribue au « Commentateur » de Denys (Noms divins), « Johannes episcopus », c.-à.-d. Jean de Scythopolis, auteur de scolies sur l'Aréopagite, que d'ailleurs il ne sait pas distinguer de Jean Scot.

(2) Il suffit de feuilleter MATHIEU PARIS pour remarquer l'usage courant de ce sens au XIIIe siècle, soit pour désigner des documents officiels, soit pour qualifier des personnages : « ... In presentia christianissimi regis Francorum multorumque praelatorum *authenticorum* » (*Hist. Angl.*, ann. 1247 ; éd. Madden, III, p. 26). Et, en français, FROISSART parle d'un « bourgeois notable et *authentique* (*Chron.*, liv. III, c. 4), et le *Roman de la Rose*, 16400 : « Si cum Tullus le nous remembre On livre de sa rétorique, Qui moult est science *autentique* ». Chez les juristes, le recueil des Novelles de Justinien authentifié par Irnerius de Bologne, fut désigné sous le nom d'*Authentica*.

Voici quelques textes de saint Thomas qui confirment ce sens du mot, exprimant la valeur, la qualité, le crédit, et non pas, comme dans la langue moderne, l'origine génuine d'un ouvrage. A propos du fameux *Liber de causis:* « Ideo [liber ille] in hac materia non est authenticus » (*II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2, ad 1). A propos du *Liber de spiritu et anima*, compilation qui était un vrai condensé de thèmes augustiniens, et qu'on dressait à chaque pas comme « autorité » contre les nouveautés aristotéliciennes de saint Tuomas : « Liber de spiritu et anima non est autenticus, répond Thomas, nec creditur esse Augustini » (*de Ver.*, q. 15, a. 1, ad 1) ; et plus tard : « Liber ille non est Augustini, nec est multum autenticus » (*de Spir. creat.*, a. 3, ad 6) ; « Liber ille auctoritatem non habet ; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur » (I, q. 77, a. 8, 1). — Saint Augustin est le docteur « maxime authenticus », dit S. BONAVENTURE : « Et hoc valde absurdum est dicere (sc. Augustinum deceptum fuisse) de tanto patre et doctore *maxime authentico* inter omnes expositores sacrae Scripturae » (*Qu. disp. de scientia Christi*, q. 4, corp.).

(3) On composera une « Pharetra auctoritates et dicta doctorum philosophorum, et poetarum continens » (encore imprimée au XVe s., Nuremberg, 1474, Cologne 1478 ; Cf. Hain, 12907 ss.) ; ABÉLARD alléguera à côté des Pères les assertions des infidèles : « ... philosophorum infidelium assertiones, sicut et sanctorum Patrum, quasi in auctoritatem induximus » (*Introd.*, lib. II, init. ; *P. L.*, 178, 1035) ; BACON, pour dénoncer « les sept vices des études théologiques », rassemblera les « testimonia authentica philosophorum in theologicis » (*Metaphysica de viciis contractis in studio theologiae*, éd. Steele, I, p. 1). Ainsi saint Thomas glosera une « auctoritas Sallustii » (*IIa IIae*, q. 30, a. 3, ad 1).

de telles coutumes qui en ont provoqué la pratique généralisée, il apparaît qu'on ne peut y voir exactement l'équivalent médiéval de ce que nous appelons, depuis le XVIe siècle, l'argument de tradition, c'est-à-dire l'établissement d'un consensus de témoins venant déposer unanimement à travers les siècles en faveur d'une doctrine de foi. Ici, la plupart du temps, chez S. Thomas comme chez ses contemporains, on allègue *un* auteur, on apporte *un* texte, hors le temps et l'espace, sans souci de dossier à établir. La citation faite oscille d'ailleurs entre le témoignage de la foi comme telle, et la simple illustration d'une thèse au préalable élaborée. Ne cherchons pas là de la « théologie positive », comme on dit aujourd'hui, sinon par éléments sporadiques et à l'occasion de polémiques explicites ; l'usage de l'*auctoritas* est à la fois plus étendu et plus sommaire[1]. Lorsque, par exemple, S. Thomas bâtit son analyse psychologique de l'assentiment de foi à partir du mot de S. Augustin : « Credere est cum assensu cogitare » (II^{a}-II^{ae}, q. 2, n. 1), il élabore pour son compte une haute perception de son maître, il ne cherche pas à prouver une thèse par un recueil de textes patristiques, qui, aussi bien, n'ont pas titre à paraître ici. Lorsque S. Thomas établit que la théologie est une science (I^{a}, q. 1, a. 2), il cite un beau texte de S. Augustin ; mais la démonstration, dans sa structure et sa conclusion, en est tout à fait hors la pensée d'Augustin, chez qui le vocable même de science a une autre portée. S. Ambroise, appelé à témoigner que la charité est la forme des vertus (II^{a}-II^{ae}, q. 23, a. 8), n'envisagea jamais le problème ainsi posé. L'axiome dionysien : « Bonum est diffusivum sui », autorité classique s'il en fut, concentre une profonde intelligibilité métaphysique, sans avoir à se munir d'autres suffrages. S. Thomas décompte sept sacrements, sept dons du Saint Esprit, huit béatitudes, onze passions, huit parties intégrales de la vertu de prudence (par combinaison des « autorités » de Plotin-Macrobe, Cicéron et Aristote, II^{a}-II^{ae}, q. 48) : il va de soi que les autorités de base invoquées pour chaque cas sont tout disparates, d'origine, de valeur, de vérité. Et ainsi de suite. L'*auctoritas* médiévale a un jeu beau-

(1) Cf. J. DE GHELLINCK, *Patristique et argument de tradition au bas moyen âge*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt.*, Suppl. III, 1), pp. 403-426. — C'est là de quoi écarter à la fois une apologétique intempestive et une critique mal posée. Ainsi, croyons-nous, faut-il faire le point et dans les éloges et dans les réserves présentés par I. BACKES dans son excellente monographie, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aq. und die griechischen Kirchenvater*, Paderborn, 1931. Seul le consensus établit la preuve, dit-il (p. 117) ; oui, mais ce n'est pas cela qui est expressément en cause, au XIIIe siècle.

coup plus souple que l'argument moderne de tradition, et n'a pas à en remplir le but scientifique. Ainsi peut-on discerner, à côté de références réelles et positives (utilisables, certes, en documentation théologique), des recours purement dialectiques et de simples citations décoratives. Cette classification, jadis proposée pour les citations de S. Augustin (et qui *doit* servir d'appui au grand problème Augustin-Thomas)[1], peut être étendue aux citations de Denys, de Grégoire, de l'Écriture, voire, toute proportion gardée, d'Aristote ; elle peut aussi être affinée par l'observation concrète du maniement des « autorités ». Par exemple, on a réparti les textes cités au cours du traité du baptême dans les catégories suivantes : citations comme sources de difficultés, de pur ornement, sources de doctrine, preuves de doctrine, citations confirmatives, explicatives, justificatives[2]. C'est dire assez le relativisme du procédé.

C'est dans ce même contexte que pour satisfaire au renouvellement et à l'élargissement des problèmes posés par le progrès de la spéculation, on commença, dans le troisième quart du XIIe siècle, à recueillir, puis à citer, à côté des dits « authentiques » des Pères, des *sententiae modernorum magistrorum*. Nouveau relativisme. Le cas typique en est alors le recueil connu sous le titre de *Liber Pancrisis :* « Incipit liber Pancrisis, id est totus aureus, quia hic auree continentur sententie vel questiones sanctorum patrum Augustini, Iheronimi, Ambrosii, Gregorii, Ysidori, Bede, et *modernorum magistrorum* Willelmi catalaunensis episcopi, Ivonis carno-

(1) G. VON HERTLING, *Augustinuszitate bei Thomas v. Aq.* (Sitzungsber. der philos.-philol. Klasse der Akad. d. Wiss., München, 1914, H. 4, pp. 535-602). H. examine 250 citations, dont 200 prises à la Somme.

(2) G. GEENEN, *L'usage des « auctoritates » dans la doctrine du baptême chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Eph. theol., lov.*, 1938, pp. 278-329. Déjà I. BACKES, *op. cit.*, développant l'analyse de v. Hertling, avait observé parmi les textes qui sont l'objet d'une interprétation dialectique, ceux qu'on discute en eux-mêmes (par exemple la θέλησις et la βούλησις de Jean Damascène), ceux qu'on confronte avec d'autres autorités, ceux qu'on essaie d'expliquer par leur contexte (ainsi 15 passages du même Damascène sont passés en revue, p. 83-105), ceux qu'on interprète par un appel à la tradition ecclésiastique postérieure (par exemple, la formule dionysienne, reprise par Jean Damascène, sur l'« opération théandrique » du Christ, p. 108-114).

Il sera très profitable, et pas seulement en érudition, de suivre à la piste un texte-autorité, depuis son statut public, si l'on peut dire (dans la Glose, chez Gratien ou le Lombard, dans un florilège officieux), en remontant jusqu'à son émission. Les réactions humaines s'y inscrivent, auprès des accidents du hasard. Exemple : les développements du symbolisme eucharistique autour du fameux texte sur le *Corpus triforme*. Dans saint Thomas, *IIIa Pars*, q. 83, a. 5, ad 8. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris, 1944, p. 308 ss.

tensis episcopi, Anselmi et fratris ejus Radulfi »[1] ; et Jean de Cornouailles, dans son *Eulogium*, répertoire de textes concernant les diverses explications de l'Incarnation, cite *concuremment* les deux sources, « ut fortissimis sanctorum cuneis, etiam doctorum hujus temporis levior armatura praeludatur », et fournit après les « auctoritates *sanctorum* » (chap. 2) les « auctoritates *magistrorum* » pro et contra (chap. 3 et 4) (*P. L.*, 199, 1046). S. Thomas dira : « Secundum expositionem antiquorum sanctorum, et etiam secundum expositionem *magistralem*, peccatum in Spiritum Sanctum potest dici... » (*De malo*, q. 3, a. 14, ad 2).

Ce qui faisait ainsi la qualité du *magister*, c'est qu'il a reçu officiellement, du moins à partir du XIIe siècle, une mission canonique par la collation de son titre de maître ou de docteur ; sa licence d'enseigner, précédée de l'examen de maîtrise, fondait vraiment à son avantage un droit, qui s'exerçait dans la « détermination », c'est-à-dire dans la solution qu'il donnait doctrinalement, doctoralement, peut-on dire, à la question posée. Le développement de l'institution universitaire, au début du XIIIe siècle, dégagera et élargira ce droit de détermination, que n'a à aucun titre le bachelier chargé de cours.

Ce ne sont pas seulement les personnalités éminentes qui, en vertu de leur haute science, acquièrent du crédit et méritent de déterminer l'assentiment des théologiens postérieurs, ce sont les *magistri* en corps, lorsque peu à peu une unanimité relative s'est établie parmi eux sur une question disputée, sur une définition. Leur avis alors, souvent anonyme, prévaut[2] : c'est l'opinion « reçue », sans que pourtant elle s'impose comme s'imposerait une « autorité ». Ainsi parle-t-on désormais de *sententia* magistralis, de *definitio* magistralis, de *glossa*, de *via* magistralis, et même, par une transition qui amène presque un abus de mot, d'*auctoritas* magistralis[3]. Ainsi se développe tout un nouveau champ de réfé-

(1) Ms. 425 A, de la bibl. de Troyes, fol. 95-148 ; et, avec une variante dans le titre, ms. 19 de la bibl. d'Avranches.

(2) Exemple typique dans S. THOMAS, *Opusc. de forma absolutionis*, où il oppose à ses contradicteurs alléguant l'opinion de Guillaume d'Auxerre, de Guillaume de Paris et d'Hugues de Saint-Cher, la *communis sententia* des maîtres parisiens : « Numquid etiam si nunc viverent, praejudicari possent *communi sententiae magistrorum Parisius regentium*, qui contrarium sentiunt » ? (éd. Vivès, t. 27, p. 419). — Cette opinion commune des maîtres prend parfois valeur canonique, comme dans la condamnation de 1241 (positiones a magistris reprobatae) ; par ex., à propos de la création des anges mauvais : « ... Ideo a magistris haec opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est ». *I^a^ Pars*, q. 63, a. 5.

(3) Cf. S. THOMAS, *In I Sent.*, d. 19 q. 5, a. 1, in fine : « Definitio *magistralis* veri-

rences possibles, pour appuyer les démarches du travail, références anonymes le plus souvent, et le plus souvent aussi réduites à l'énoncé d'une opinion, au lieu d'une citation explicite. Ce sont, pour une part du moins, ces *quidam*, sous l'anonymat desquels sont évoquées les controverses des maîtres contemporains, à un plan tout autre que les positions des anciens.

Nous sortons ainsi peu à peu des *auctoritates*, car ces *dicta magistrorum* n'ont pas le crédit des *sancti:* l'*auctoritas* faisait loi en quelque manière et devait être acceptée, le *dictum magistrale* n'a au contraire aucune valeur contraignante et on pouvait le rejeter sans scrupule. « Haec glossa *magistralis* est et parum valet », dira S. Thomas (*In I Tim.*, c. 5, lect. 2), en laissant tomber telle glose d'un maître ; et si, avec sa bienveillance coutumière, il trouve un sens acceptable aux textes d'Hugues de Saint-Victor sur la contemplation du premier homme, il prend soin cependant de déclarer : « Quamvis dicta Hugonis a S. Victore *magistralia* sint, et robur auctoritatis NON habeant, tamen... » (IIa-IIae, q. 5, a. 1, ad 1). Pierre Lombard, « magister » par excellence, pourrait-on dire, n'échappa pas à ce dosage de crédit et à ces restrictions : pendant tout le moyen âge, circulèrent des listes de plus en plus nombreuses de propositions « in quibus non tenetur Magister »[1]. Roger Bacon proteste avec acrimonie contre le crédit d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand, qui, simples « maîtres », sont cependant allégués et cités, à l'Université de Paris, comme des « auteurs »[2].

tatis : Verum est indivisio esse et ejus quod est... ». (La formule est de Philippe le Chancelier, à partir d'un texte d'Avicenne). *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, q. 2, obj. 1 : « Videtur quod non bene assignetur quaedam alia definitio *magistralis* quae talis est : Character est distinctio a charactere aeterno impressa... ».

(1) S. BONAVENTURE en donne une liste de huit, *In II Sent.*, d. 44 ; Nicolas Eymeric, à la fin du XIVe siècle, en donnera vingt-deux. Cf. l'édition des *Sentences* de PIERRE LOMBARD par les Pères de Quaracchi, 1916, t. I, p. LX-LXI, LXXVIII-LXXX.

(2) « Vulgus credit quod omnia sciverunt [Alexander H. et Albertus M.], et eis adhaeret sicut angelis ; nam illi allegantur in disputationibus et lectionibus *sicut auctores*. Et maxime ille [Albertus] qui vivit, habet nomen doctoris Parisius, et allegatur in studio *sicut auctor*, quod non potest fieri sine confusione et destructione sapientiae » (*Opus minus*, éd. Brewer, p. 327 ; cf. *Opus tertium*, c. 9, éd. Brewer, p. 31).

Ce n'est qu'à la fin du XIVe siècle, au moment de la lutte terrible entre l'Université de Paris et les Prêcheurs (1287-1403), que se posa avec acuité la question de savoir si « maître » Thomas devait enfin être traité comme une « autorité », comme un docteur « authentique ». PIERRE D'AILLY écrira alors un traité où toute la troisième partie est consacrée à repousser les prétentions des Prêcheurs sur ce point. Cf. *Maître Thomas est-il une « autorité »?*, dans *Rev. thomiste*, 1925, pp. 187-194.

Une autre référence collective, où précisément s'inscrit le développement des problèmes au cours de la croissance scolastique du travail au XIIIe siècle, nous reporte parmi ces *magistri*, ou ces *quidam*, à deux générations fort différentes : celle des *antiqui* et celle des *moderni*. Quelquefois, sous ces mots, ce sont des anciens — philosophes grecs en philosophie, pères de l'Église en théologie — qu'il s'agit par opposition aux modernes ; mais le plus souvent, au sens technique que prennent alors ces catégories, *moderni* se réfère à la génération immédiatement antérieure ou quasi-contemporaine, tandis que *antiqui* nous renvoie aux maîtres des deux ou trois générations précédentes. La chose vaut d'être notée pour suivre la genèse des problèmes. Ainsi, pour S. Thomas, les *antiqui* sont-ils, à l'aurore de l'Université de Paris, et jusqu'à la génération 1220-1230, les maîtres à qui incomba la tâche d'entreprendre l'œuvre de synthèse préparée par le labeur documentaire d'un Pierre Lombard et par la dialectique d'un Abélard ; mais la révolution intellectuelle de l'aristotélisme les aura vite vieillis, et les *moderni*, tel Robert Grossetête, pourraient être reconnus à leur contact avec la philosophie nouvelle[1]. Précieuses références pour restituer, à travers un « status quaestionis » abstrait, la problématique concrète de S. Thomas.

Pour inventorier l'équipement du maître dans cet appareil complexe de la documentation et de la méthode auctoritative en vigueur, mentionnons enfin la répartition par objets, que présentent les deux catégories : *sancti*, *philosophi*. *Sancti*, ce sont les Pères (*Patres*, dans la langue du XIIIe siècle, désigne plutôt les membres d'un concile), dont le témoignage a valeur en matière religieuse ; *philosophi*, ce sont les penseurs non-chrétiens, auprès desquels la raison trouve des maîtres dignes d'être écoutés, même si, sous le bénéfice de l'autonomie de leur science, ils n'apportent pas le dernier mot sur la destinée de l'homme et sur les conditions totales de son existence. Parfois *theologi* remplace *sancti* dans le couple.

(1) S. Albert le Grand, qui fut le témoin le plus sensibilisé à l'évolution de ces deux générations, est précisément celui qui emploie le plus ce classement en *antiqui* et *moderni*. Cf. Saint Thomas, à propos de la nature des formules dogmatiques (IIa IIae, q. 1, a. 2) : « ... Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud *antiquos* », c'est-à-dire Guillaume d'Auxerre † 1231, et Philippe le Chancelier † 1236 ; à propos de l'efficacité dispositive des sacrements (IIIa, q. 69, n. 6) : « Quidam *antiqui* posuerunt quod pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes, sed imprimitur eis character... ». Cf. M.-D. Chenu, *Antiqui, moderni. Notes de lexicographie médiévale*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1928, pp. 82-94.

Dans l'un et l'autre cas, le vocabulaire même révèle la différence des objets et des méthodes[1].

C'est tout cet emploi des *auctoritates* qui tombe sous le jugement critique que porte S. Thomas, en conséquence de sa distinction formelle entre la connaissance de foi et la connaissance rationnelle. Si, dit-il, dans le domaine de la révélation, l'autorité de la parole de Dieu est décisive, parce qu'il s'agit de vérité supra-rationnelle, dans les domaines du savoir, les autorités n'ont pas qualité, et leur valeur est « très faible » : elles ne conduisent qu'à un assentiment de croyance, et ne peuvent avoir qu'une portée dialectique, dans le débat des opinions[2]. Bien plus, dans la théologie elle-même comme science, le disciple qui s'en tiendrait à la seule détermination des autorités, resterait dépourvu d'intelligence effective[3]. La sévérité de ce diagnostic contraste vivement avec l'usage surabondant qui est fait de ces *auctoritates* ; mais cette disproportion même nous rend sensibles l'état d'esprit et les mœurs littéraires de S. Thomas au travail.

LA TECHNIQUE DES AUTORITÉS

Nous voici à même maintenant de comprendre le maniement de cette documentation autoritaire, et les règles qui le commandent. Ces règles sont plus précises qu'il ne paraît de prime abord, et,

(1) Quelques exemples. « (Operatio) quae comprehendit quidditates simplices rerum.... vocatur a *philosophis* formatio (Averroès, trad. latine) », alors qu'en Augustin *formatio* est l'expression typique de la doctrine de l'illumination divine. S. Thomas, *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1. « Cogitare est actus cogitativae potentiae quae ponitur a *philosophis* in parte sensitiva », alors que pour Augustin c'est l'activité de l'esprit. *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, q. 1, obj. 3. « *Philosophi* non consideraverunt virtutes dirigentes in actibus humanis prout ordinantur ad Dei providentiam... » *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, q. 3, ad 4. Cf. M.-D. Chenu, *Les « philosophes » dans la philosophie chrétienne médiévale*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1937, pp. 27-40.

(2) « Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana (est) infirmissimus ». *Ia Pars*, q. 1, a. 8. « Probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere... ». *Quodl. III*, a. 31, ad. 1. « In quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum ». *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad 8. De même Guillaume d'Auvergne : « Quia scio locum dialecticum ab auctoritate tantum esse, et solum posse facere fidem ». *De anima*, c. 1 ; Albert le Grand : « In theologiae locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis... ; in aliis scientiis locus ab auctoritate infirmus est et infirmior ceteris ». *Sum. theol.*, Ia *Pars*, q. 5, m. 2 (31, 24 b).

(3) « ... Alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet ». *Quodl. IV*, a. 18.

sans être toujours formulées explicitement, elles se révèlent générales en leur usage et décisives dans la pratique.

Trois ou quatre siècles de modeste intelligence avaient donc été remplis par le travail de la *defloratio*, et cette cueillette de « flores » parmi les écrivains anciens avait abouti à des recueils de *sententiae*, origine du *Liber sententiarum* du Lombard, lequel à son tour commande, sans détriment d'ailleurs pour d'autres entreprises, la théologie médiévale. Mais cette œuvre maîtresse était déjà, sous sa discrétion de forme et d'esprit, le résultat d'une très vive intervention de l'esprit critique dans le traitement des *sententiae:* Abélard, par son *Sic et Non* avait ouvert brutalement le problème de leur interprétation, qu'imposaient décidément les graves lacunes des textes : imprécisions, désaccords, réponses unilatérales, assertions polémiques, bref tous les inconvénients qu'emportent avec soi des citations arrachées aux contextes historiques, littéraires, doctrinaux qui leur donnaient leur sens. Abélard revendiqua hardiment le rôle de la dialectique pour résoudre ce problème ; mais, engagées dans cet usage de la dialectique, des règles d'interprétation s'affirmèrent, dont l'enseignement du XIIIe siècle utilisera et amplifiera le jeu. Il suffira à notre but de les évoquer, centrées sur la *concordia auctoritatum* qui commande aussi bien la théologie que le droit (cf. Gratien : *Concordia discordantium canonum*). Nous aurons là la méthode et les principes de S. Thomas dans l'exégèse des Pères ; l'intelligence de son œuvre requiert que nous les connaissions en eux-mêmes et selon leur temps, hors le faux souci apologétique de faire de S. Thomas un précurseur de la méthode historique[1].

1. « Facilis plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus » : on connaît ce fameux texte qui, dans la préface du *Sic et Non*[2], énonce la règle la plus féconde de

(1) Voici, sommairement rappelées, selon l'ordre du texte (*Sic et Non.*, *P. L.*, 178 1339-1349), les considérations et les règles proposées par Abélard pour la solution des antinomies observables entre autorités :

Emploi des mots dans un sens inusité ou dans des significations différentes ;

Inauthenticité des œuvres, ou état corrompu des textes ;

Passages où l'auteur est simple rapporteur des opinions d'autrui, ou dans lesquels il s'accommode des idées courantes ;

Passages où il parle sous forme d'exhortation, de conseil, ou par manière de dispense ;

Variété du sens des mots selon des auteurs différents ;

Prévalence de l'autorité la plus qualifiée, si la divergence est irréductible.

(2) *P. L.*, 178, 1344 D.

la méthode abélardienne. Est ici proclamée systématiquement, et éclairée par des considérations de grammaire, de rhétorique, de psychologie, de pédagogie, l'application de la philosophie du langage à l'interprétation des textes : phénomène de polysémie auquel s'attache la sémantique moderne. Tout l'art scolastique part de là, et saint Thomas est maître en cet art. « Sed hoc multipliciter dicitur... » : telle est la formule désormais courante. Pierre Lombard, pris dans la contradiction de deux textes, disait : « Ut istam quae videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus quod Hieronymus aliter accipit nomen ingeniti, et aliter Augustinus » (*I Sent.*, d. 13, c. 6). Les exemples abondent ; les vocables majeurs de chaque traité sont soumis par saint Thomas à ce travail de discernement : « Communiter... proprie... propriisime dicitur ». Renvoyons comme à un cas typique à l'analyse du concept d'*imago* que les Grecs appliquent au Saint Esprit, que les Latins récusent : « Sed quia praesumptuosum est tantorum doctorum tam expressis auctoritatibus contraire, possumus quidem dicere... »[1].

2. Dans la ligne de cette règle critique, les scolastiques observent, au cours des variations sémantiques, le rôle de l'usage, jouant contre la propriété des termes. Cas délicat pour un spéculatif soucieux de la rigueur des concepts. S. Thomas énonce expressément, comme jadis Abélard, la primauté de l'usage[2], au point qu'il faille sacrifier une exacte traduction[3].

3. L'une des lois le plus intelligemment mises en jeu par saint Thomas est l'observation du style d'un auteur : *modus loquendi*, c'est-à-dire sa grammaire, son imagerie, sa conceptualisation, tout son genre littéraire. On sait quelle ressource à tiré de la théorie des genres littéraires l'exégèse moderne, tant biblique que philosophique. Si sommairement que ce soit, saint Thomas a exploité cette ressource, particulièrement dans l'interprétation de Denys et d'Augustin, dont le style platonicien ne pouvait manquer de frapper l'aristotélicien saint Thomas, et de l'embarrasser, si l'on peut dire, pour l'assomption de pareils textes dans le cours de sa

(1) *Contra errores Graecorum*, cap. 10. Cf. aussi, à propos de l'application à Dieu du concept de mouvement, les distinctions faites sur les textes de Platon, d'Augustin, de Denys, et de l'Écriture elle-même, *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 4, ad 2 ; ou à propos du vocabulaire trinitaire, le relativisme reconnu dans les concepts d'Anselme, *De ver.*, q. 4, a. 2, ad 4.

(2) *Ia Pars*, q. 29, a. 2, ad 1 : *l'usus loquendi* l'emporte sur la *propria significatio*.

(3) Ainsi pour les termes *hypostasis* et *substantia*, où les docteurs ont dû constituer un vocabulaire contre la *veritas significationis* pour bloquer l'équivoque des interférences gréco-latines. *I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 5. Cf. *Contra errores Graecorum*, prol.

pensée. Ainsi, en tête de son commentaire des *Noms divins*, expose-t-il les difficultés de l'exégèse dionysienne, dont la première provient du « stylus et modus loquendi quo utebantur platonici, quia apud modernos est inconsuetus »[1] ; et très justement il voit dans ce « style » une conséquence de la démarche même de la pensée platonicienne[2]. De même pour Augustin observe-t-il : « Hic modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus ; quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi »[3].

Le cas de l'Écriture sainte, de son langage métaphorique, de ses genres littéraires, de ses sémitismes, se présente ici ; mais il a provoqué une série de problèmes et une prolifération de méthodes, qui doivent être étudiés pour eux-mêmes. Cf. le chapitre sur saint Thomas interprète de l'Écriture.

4. Saint Thomas pousse parfois plus avant l'observation du style d'un auteur, jusqu'à disjoindre son expression de sa pensée. Ainsi incline-t-il à faire porter les critiques aristotéliciennes de certaines doctrines de Platon, sur les formules plus que sur le fond de la pensée. « Secundum hoc Aristoteles non objicit hic contra *sensum* Platonis, sed contra Platonicorum *verba*, ne ab eis aliquis in errorem inducatur »[4].

5. Parfois au contraire, c'est la pensée même des auteurs, fussent-ils docteurs sacrés, qui est prise dans ce relativisme historique, car, solidaires de leurs sources, les *auctoritates* participent à leur contingence. Augustin, disciple de Platon, pense et parle comme Platon, lorsqu'il philosophe. Les Pères, d'accord dans leur foi en l'Écriture, la commentent différemment selon leur formation philosophique : « Non sunt adversi, sed diversi » ; mais c'est un cas bien délicat. « Expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant opiniones Platonis ; et ideo ponunt caelum de natura

(1) *In lib. de div. nomin.*, prol.

(2) SAINT THOMAS juge fâcheux ce style, car, pense-t-il, l'usage de la métaphore et des figures ne convient pas au langage philosophique. « ... Dicere species esse exemplaria sensibilium... est inconveniens, ... quia est simile metaphoris quas poetae inducunt, quod ad philosophum non pertinet. Nam philosophus ex propriis docere debet ». *In Metaph.*, lib. I, lect. 15 ; ed. Cathala, n. 231.

(3) *IIa IIae*, q. 23, a. 2, ad 1.

(4) *In lib. de caelo*, l. III, lect. 6 ; éd. Léonine, p. 247.

quatuor elementorum. Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus... »[1].

Il arrive parfois, en pareil cas, qu'on masque leur désaccord en les faisant simples rapporteurs des opinions qu'ils énoncent (c'est encore un procédé abélardien) : « In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando »[2]. « Alii sancti hoc tradiderunt, non quasi asserentes, sed sicut utentes his quae in philosophia didicerant ; unde non sunt majoris auctoritatis quam dicta philosophorum quos sequuntur, nisi in hoc quod sunt ab omni infidelitatis suspicione separati »[3].

Sans doute vaudrait-il mieux alors confesser leur divergence, ce à quoi consent saint Thomas : « Si diversorum dicta ad convenientiam reducere volumus, quod tamen necessarium non est, potest dici quod auctoritates... exponendae sunt... »[4].

6. Voici une règle moins scabreuse, basée cette fois sur l'homogénéité de la pensée des auteurs : le contexte *(circumstantia litterae)* détermine le sens du texte, si le texte prête à équivoque. « Canon ille non loquitur assertive, sed inquisitive, ut ex circumstantia litterae haberi potest »[5]. « Verba Philosophi intelliguntur de intellectu in actu, secundum contextum superiorum verborum »[6].

Non seulement le contexte immédiat joue ce rôle, mais les contextes éloignés, soit les lieux parallèles[7], soit les contextes systématiques (par ex. interpréter un texte du *De anima* par un élément de la *Métaphysique*).

7. Abélard avait envisagé les cas où l'examen critique des textes résolvait radicalement la difficulté de leur discordance : leur inauthenticité, ou encore l'état corrompu de leur présentation ou de leur version, les font écarter. Saint Thomas use de cette ressource, et il manifeste en cette occurrence une acribie qui, nous le verrons,

(1) *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol. (On sait que saint Thomas modifiera bientôt ce jugement sur Denys).

(2) *Ia Pars*, q. 67, a. 5, ad 3. Cf. *Quaest. de anima*, a. 21, ad 19 ; *de malo*, q. 16, a. 1, ad 16 ; etc.

(3) *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, ad 1.

(4) Cf. *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 ; *Quodl. XII*, a. 26, ad 1 : « Expositores autem in aliis quae non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt ; et ideo in his poterant errare ».

(5) *IIIa Pars*, q. 82, a. 8, ad 1. Cf. *De unit. intel.*, c. 2 (éd. Vivès, 27, 313 a).

(6) Qu. de anima, a. 5, ad 4.

(7) « Ut ex collatione verborum ejus ad invicem appareat quae fuerit ejus sententia de anima ». *De unit. intel.*, c. 2 (éd. Vivès, 27, 313 b).

lui permet de purifier les sources de son aristotélisme comme de son augustinisme.

8. Tandis que, plus ou moins efficacement, ces règles et ces pratiques tendent à dégager l'intention de l'auteur, et donc le sens historique du texte, il est des cas où l'interprète renonçant à tenir ce sens, ne veut cependant pas ni ne peut écarter l'*auctoritas* qu'on lui propose. Que faire alors ? Voici l'un des traits le plus curieux et le plus conscients du traitement des textes. Les *auctoritates* doivent donc être acceptées, particulièrement dans l'argumentation théologique où elles fournissent un appui traditionnel de soi décisif. Mais, devant leurs insuffisances, leurs imprécisions, leurs divergences, devant les exigences systématiques d'une construction homogène, il les faut « interpréter », *exponere*. « Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum », disait plaisamment Alain de Lille[1], et il conclut à la nécessité d'une intervention de la raison dans le travail théologique. Ces gens férus d'« autorités », mais dont la raison est en bonne santé, savent à quoi s'en tenir ; consciemment, et par principe, peut-on dire, ils s'efforcent à traiter ainsi les textes « authentiques », à en adoucir les contours grossiers, à en affiner le vocabulaire, à redresser leurs impropriétés, à préciser leurs solutions : cela s'appelle *exponere reverenter*, acte de respect qui, dans l'exégèse concrète, dépassait de beaucoup cette bienveillante sympathie que tout auteur est en droit d'attendre de son interprète. *Exponere reverenter :* il ne faut pas se faire illusion sur ce pieux euphémisme : il s'agit de retouches efficaces, de redressements visibles, de discrets coups de pouce. Aussi bien, aucun n'est dupe du procédé, et saint Thomas sait bien, lorsqu'il transpose en vocabulaire aristotélicien les descriptions psychologiques d'Augustin, qu'Augustin ne peut pour autant être traité en péripatéticien[2].

Convenons que les modernes, moins attentifs, se laissent parfois prendre au jeu, et, non sans précipitation, découvrent en ces délicates concordances de textes une uniformité que les penseurs du XIIIe siècle n'y avaient point vue. C'est parfaitement sortir de leur mentalité que de soutenir, en leur nom, comme seule exégèse historiquement exacte, une interprétation qui, de leurs propres aveu et intention, était au service de leur synthèse personnelle,

(1) *De fide catholica*, lib. I, c. 30 (*P. L.*, 210, 333).

(2) « Croire que saint Thomas n'est pas conscient de sa méthode quand il tire les Pères à lui, dit le P. MANDONNET, ou qu'il ne comprend pas le fond de la pensée de saint Augustin, par exemple, serait un enfantillage ». *Siger de Brabant*[2], I, p. 45, note.

et, le cas échéant, au service de la vérité de foi maladroitement exprimée, ici ou là, par tel ou tel Père. Les théologiens d'ailleurs ont de bonnes raisons — d'objet et de méthode — pour procéder ainsi[1] ; mais, hors leur cas particulier, c'est règle commune, à la faculté des arts aussi, pour les glossateurs de Priscien ou de Boèce[2]. C'est surtout procédé de juristes, habitués à traiter les textes de manière à ce que, sans perdre le bénéfice de leur vénérabilité, ils étendent leur puissance d'innervation juridique à des réalités sociales ou administratives fort évoluées ; interprétation tendancieuse que les maîtres modernes du droit reconnaissent être méthodologiquement opportune et légitime : cette casuistique appartient aux méthodes scientifiques d'élaboration du droit positif[3]. Au moyen âge, théologiens et juristes travaillaient ainsi de concert, dans leurs disciplines partiellement apparentées.

Sans nous arrêter ici à des exemples, innombrables, où, implicitement et « in actu exercito », les théologiens appliquent à des autorités cette « exposition révérentielle », voici quelques textes,

(1) Nous rejoignons à la fois la théorie de la qualification des lieux théologiques, et les observations des historiens sur le développement des dogmes. Le propos de saint Thomas que nous citerons plus loin, pourrait être illustré par telle réflexion de Duchesne sur le progrès des formulations dogmatiques requis face à l'hérésie.

(2) « En expliquant leur texte, les glossateurs [de Priscien, et autres] ne cherchent pas à entendre la pensée de leur auteur, mais à enseigner la science elle-même que l'on supposait y être contenue. Un auteur *authentique*, comme on disait alors, ne peut ni se tromper, ni se contredire, ni suivre un plan défectueux, ni être en désaccord avec un autre auteur authentique. On avait recours aux artifices de l'exégèse la plus forcée pour accommoder la lettre du texte à ce que l'on considérait comme la vérité » (Suivent des exemples). Ch. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, Paris, 1869, pp. 103-104. La technique des autorités, que nous décrivons, montre que ce jugement de Thurot est cependant trop sommaire.

(3) Cf. G. Renard, *La théorie des « leges mere poenales »*, Paris, 1929, p. 70 : « C'est par le procédé de l'interprétation tendancieuse que les tribunaux américains ont conquis le pouvoir de contrôler la correction constitutionnelle des lois, et que notre Conseil d'État a entrepris de les imiter ; Saleilles ne croyait pas qu'il convînt de s'affranchir plus ouvertement de l'autorité de la loi (Préface de l'ouvrage de J. Gény, *Méthodes d'interprétation et sources en droit privé positif*, 2e éd. Paris, 1919) ; et, tout en proclamant la « décadence » de cette autorité, Gaston Morin de célébrer « la grandeur des résultats obtenus par cette méthode d'une hardiesse si ingénieusement camouflée. Les juristes qui l'employèrent apparaissent comme des politiques ne se faisant nul scrupule d'user de duplicité intellectuelle pour obéir à la nécessité de vivre et de progresser, sans porter atteinte à cette sorte de mystique religieuse dont le vulgaire entourait le droit » (*La décadence de l'autorité de la loi*, dans *Rev. de métaphysique et de morale*, 1925, p. 269).

choisis au XIIIe siècle[1], où, explicitement et « in actu signato », est énoncée cette règle et le principe de ce traitement respectueux.

En face des multiples textes patristiques où se trouve employé improprement le terme « generare » en parlant de l'essence divine, Alexandre de Halès répond : « Ad omnes auctoritates quae videntur dicere quod generare convenit essentiae, generalis est responsio : quod omnes illae sunt impropriae locutiones et emphaticae, id est expressivae ; unde *exponendae* sunt » (*Summa*, I, q. 42, m. 3, a. 1, ad obj.).

A propos de cette même terminologie de la théologie trinitaire, saint Thomas fait une réflexion analogue : « Sancti doctores aliquando expressius locuti sunt, quam proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones non sunt extendendae, sed *exponendae* » (*I^a Pars*, q. 39, n. 5, ad 1). Et de même à propos de l'incarnation : « Hujusmodi locutiones non sunt extendendae tanquam propriae, sed *pie sunt exponendae*, ubicumque a sacris doctoribus ponuntur » (*III^a Pars*, q. 4, a. 3, ad 1).

Albert le Grand disait à propos de la christologie de saint Hilaire : « Quidam dicunt Hilarium haec verba retractasse ; et haec est [esset ?] meo judicio convenientior solutio. Sed quia librum retractationis ejus non vidimus, ideo oportet *vim facere* in verbis ejus in tribus locis... » (*In III Sent.*, d. 15, a. 10). « Faire violence » aux textes, allions-nous traduire. Bacon témoignera que le procédé est universel dans les écoles : « Doctores catholici in studiis solemnibus constituti nunc temporis (1267) in publicis multa mutaverunt, quae sancti dixerunt, eos *pie exponentes*, ut possunt, salva veritate » (*Opus majus*, I, p. 15 ; III, p. 16). De même parle-t-il de « corrigere Aristotelem *pia interpretatione et reverenda* »[2].

Voici maintenant comment saint Thomas s'explique sur ce procédé, et le légitime du point de vue théologique. On verra que lui et les autres savaient à quoi s'en tenir, du moins en principe, et combien on aurait tort de croire chez eux à un manque de perspicacité ou à une illusion antihistorique. « Quod autem aliqua in

(1) Pour le XIIe siècle, citons seulement comme témoin de la théorie de la *pia interpretatio*, Hugues de Saint-Victor : « Scio quosdam sanctorum patrum... quasi adversa quaedam super hac inquisitione scripta reliquisse... Ego puto viros sapientiae in rebus tam obscuris et dubiis.... nec temere asseruisse quod nescierint, neque in his quae asseruerunt praesertim tanta diligentia probatis, errare potuisse. Illud magis crediderim, sub assertionis forma inquisitionis studium aliquando fuisse. Qui sic dicta sanctorum *pie interpretari* voluerint, nec falsa credendo in errorem incidunt, nec vera reprehendendo elationem ». *De sacr.*, lib. I, p. 1, c. 2 ; *P. L.*, 176, 187.

(2) *Opus majus*, cité dans CHARLES, *R. Bacon*, p. 312.

dictis Sanctorum inveniantur, quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire. Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei, majori circumspectione traderent, ad eliminandos errores exortos ; sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae, sicut doctores sequentes ; et simile de aliis contingit erroribus, quod non solum in diversis doctoribus, sed in uno egregio doctorum Augustino expresse apparent. Nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae heresis ortum, in quibus libertatem arbitrii contra Manichaeos defendens, aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani, divinae gratiae adversantes. Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores, post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim vitandam. Unde, si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abjicienda ; sed nec etiam ea extendere oportet, sed *exponere reverenter* »[1]. Le P. Mandonnet, qui relève ce texte capital, le commente par ces mots : « Ainsi, saint Thomas n'ignore pas le moins du monde le fait général du développement du dogme et la diversité des positions qu'on trouve chez les Pères et même dans la carrière doctrinale du seul Augustin : c'est pour lui comme pour nous le point de vue historique. Mais comme philosophe ou théologien, il n'écrit pas l'histoire, mais crée un système et des exposés doctrinaux qui tendent au vrai en soi ; et quand il rencontre sur son chemin les opinions des Pères, il les amène et les réduit à son propre sens, en les interprétant dans la direction de son système et de ses idées. Au lieu de dire que les Pères se sont plus ou moins trompés, ou qu'il pense autrement qu'eux, il les expose *reverenter*, ainsi qu'il appelle cette manière de faire »[2].

Nous voici amenés, par cette curieuse technique plus encore que par les autres, à déterminer le sens et les implications scientifiques de ce recours aux « autorités ».

(1) *Contra errores Graecorum*, prol.
(2) P. Mandonnet, *Siger de Brabant*[2], t. I, p. 44-45, note.

HISTOIRE OU DIALECTIQUE ?

Lorsqu'Abélard composa sa table de discordance, sa démarche se développait en deux temps, dont la vigueur s'affirmait corrélativement : mise à jour des textes, puis engagement rationnel pour les élaborer ; plus était intègre l'investigation du donné dans le premier temps, plus cette probité était provocatrice dans le second, appelant, à l'encontre des paresseuses docilités, une vigoureuse dialectique. Équilibre de force qui va commander toute l'histoire de la théologie. Si toute science requiert, au bénéfice même de sa construction systématique, l'investigation préalable de son donné, et se renouvelle dans son élan rationnel lui-même par le retour à ce donné observé et expérimenté, de même et *a fortiori*, la science théologique, science d'une révélation gratuite de Dieu, doit se construire à partir d'un donné révélé. Plus elle scrute, inventorie, savoure ces textes sacrés, plus elle se dressera dans une avide intelligence. Autorités et raisons sont solidaires ; documentation et spéculation s'enlacent dans l'unité d'une *doctrina sacra*. Pour avoir revendiqué, à partir des autorités mêmes, la place des raisons, Abélard ne fut certes point rationaliste, encore qu'il eût cédé à son intempérance ; les requêtes de sa méthode préfigurent la grande scolastique du XIIIe siècle.

Il reste que, chez lui, l'investigation des autorités, dont le dossier est remarquable, est toute tendue vers la dialectique, ainsi appelée à unifier rationnellement des textes si facilement disparates. Les techniques dialectiques ne vont-elles pas opprimer quelque peu l'enregistrement du donné, et en télescoper les textes ? Dans les règles que nous venons d'énoncer à partir du *Sic et Non* et selon la pratique réfléchie de saint Thomas, la critique historique a belle part[1], mais les artifices rationnels peuvent vite s'introduire, sans être toujours légitimés, sinon par des exigences déjà extrinsèques de systématisation, plus que par une curiosité exhaustive de toute la surface du donné révélé. Comment donc travaille ici saint Thomas ?

Les requêtes du donné d'abord. Saint Thomas est activement curieux de posséder, puis d'étendre la documentation mise à sa disposition. Cela va de soi pour l'Écriture, qu'il commente *ex*

(1) « Ces pages d'Abélard devraient être citées dans une histoire de la critique ». L. SALTET, *Les Réordinations*, Paris, 1907, p. 291.

officio quotidiennement (cf. chap. sur S. Thomas et l'Écriture) ; cela apparaît dans ses investigations patristiques, et, pour les textes de base en philosophie, dans ses lectures philosophiques. Quelques traits suffiront à notre but, renvoyant pour le détail aux monographies qualifiées.

Deux faits massifs : saint Thomas eut l'expresse occasion, à deux reprises, de manipuler et de traiter des dossiers d'« autorités » patristiques ; une première fois, lorsque sur la demande d'Urbain IV (donc entre 1261 et 1264), il entreprit une glose continue des quatre évangiles par un choix de textes chrétiens anciens : c'est ce qu'on appelle depuis le XIVe siècle la *Catena aurea* ; une seconde fois, lorsque, sur la proposition du même Urbain IV, il répondit à un dossier patristique des Grecs contre les dogmes latins, par une interprétation des textes ambigus : c'est le *Contra errores Graecorum*. Plusieurs fois depuis le XVIIIe siècle, et récemment encore, a été entrepris le procès de ces deux ouvrages[1] ; on est d'accord aujourd'hui pour reconnaître que l'œuvre est de haute tenue, et que les réserves à faire portent non sur les principes critiques judicieusement énoncés, mais sur certaines réalisations, inévitablement liées à l'instrumentation et aux procédés contemporains. Souci d'identifier les *auctores* et leurs œuvres, de noter les attributions et les anonymats, de qualifier les traductions défectueuses, d'étendre l'enquête à de nouvelles sources, et particulièrement de recourir à la tradition orientale, « ... expositiones doctorum graecorum in latinum feci transferri » : autant de traits[2] en faveur d'un sens avisé des investigations nécessaires.

De cette extension de la curiosité de saint Thomas, témoignent non seulement la pittoresque anecdote des étudiants sur son désir de posséder l'homiliaire de S. Jean Chrysostome[3], mais beaucoup

(1) Pour le premier épisode, cf. B. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis... S. Thomae Aq. dissertationes criticae et apologeticae*, Venise, 1750, reproduites dans l'édition léonine de S. Thomas, t. I, Rome, 1882 : Dissertatio V : De expositione continua quae appellatur Catena aurea, pp. CII-CXII. Pour le plus récent, cf. A. GARDEIL, *La documentation de S. Thomas*, dans *Rev. thomiste*, 1903, pp. 197-215 ; 1904, pp. 206-211, 486-493, 582-592 ; 1905, pp. 194-197.

(2) Lire les préfaces tant du *Contra errores* que de la *Catena*.

Le IVe livre *Contra Gentiles* utilise les actes d'Éphèse et de Chalcédoine, jusque-là négligés par les théologiens du XIIIe siècle, et probablement rencontrés par saint Thomas à la Curie romaine ; le *De unione Verbi* et la *Tertia Pars* utilisent les actes du IIe concile de Constantinople, découverts par saint Thomas.

(3) Rentrant de Saint-Denis et admirant le spectacle de la ville de Paris, les étudiants dirent à saint Thomas : Que n'est-elle à vous ! Et saint Thomas de répondre : En vérité je préférerais posséder Chrysosthome sur Matthieu. Cf. déposition de Barthélemy de Capoue, au procès de canonisation, *Acta SS.*, 7 mars, c. 9, n. 78.

plus, au cœur de sa théologie, son sens dionysien de la transcendance de Dieu, le primat augustinien de la béatitude, le théandrisme cyrillien, le réalisme grec de la grâce, l'équilibre christologique du Damascène, beaux fruits de la riche documentation patristique grecque mise en œuvre nouvellement depuis la fin du XII[e] siècle[1]. De même en philosophie, où son acribie se révèle dans le concours obtenu de Guillaume de Moerbeke pour atteindre les commentateurs grecs (Simplicius, Philopon, Thémistius) ou réviser les traductions d'Aristote lui-même, et dans l'utilisation assidue des commentaires d'Averroès.

En critique d'authenticité, il écarte, entre plusieurs autres, le *De spiritu et anima* qui alourdissait l'héritage augustinien, et le *De causis* qui désorientait l'ensemble du système aristotélicien vers une métaphysique néo-platonicienne ; il reconnaît sous la *Théologie* d'Aristote l'*Elementatio theologica* de Proclus[2]. En correction textuelle, il contrôle les versions l'une par l'autre, tant en Denys qu'en Aristote, il s'informe à l'occasion de l'original grec[3], recourt aux commentateurs pour choisir la bonne variante. Ainsi se livrera-t-il sur Aristote, comme nous le verrons, à un travail littéral précis qui pût l'emporter en exégèse même sur Averroès.

Restent, il faut le dire, les lacunes par où ce maître est de son temps, d'un temps où, en particulier, la compilation a fini par anéantir la lecture des *originalia*, comme on disait, c'est-à-dire des œuvres elles-mêmes dans leur vivante intégrité[4], après en avoir été l'heureux effet. Les sententiaires ont « cliché » les textes, hors contexte et par des choix souvent discutables, les conservant comme dans des herbiers : on ne recourt plus aux sources, le raffinement dialectique se substitue à la lecture vivifiante, les formules se stylisent, les vocabulaires se durcissent. Jean Damascène est

(1) Cf. les conclusions de I. Backes, pour la christologie, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aw. und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931. Pour la *I*[a] *Pars*, G. Bardy, *Notes sur les sources patristiques de S. Thomas dans la I*[re] *Partie de la Somme théologique*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1923, pp. 493-502. Pour Denys, J. Durantel, *S. Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919, etc.

(2) Mais, comme tous les médiévaux, il attribue le *Corpus dionysiacum* à un contemporain des apôtres. Sur les pseudépigraphes dans les sources documentaires de saint Thomas et en général sur sa connaissance des textes patristiques, cf. G. Geenen, dans l'art. *Thomas d'Aquin*, du *Dict. théol. cath.*, XV, col. 738-761, et *S. Thomas d'Aquin et ses sources pseudépigraphiques*, dans *Eph. theol. lov.*, 1943, p. 71-80.

(3) S. Thomas savait-il le grec ? Vieille controverse. Cf. J. Durantel, *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 39-49.

(4) Cf. J. de Ghellinck, *Originale et originalia*, dans *Arch. lat. medii aevi*, 1939, pp. 95 et 105.

jugé sévèrement sur un mot (*Ia Pars*, q. 36, a. 2, ad 3), qu'un texte tout voisin eût parfaitement expliqué ; de S. Augustin, Bonaventure cite onze fois le précieux *De utilitate credendi*, mais c'est toujours le même texte (10 fois) pris sans doute à un florilège. Trois recueils sont en fait, souvent, les trop faciles répertoires immédiats : la Glose, Pierre Lombard, Gratien. Les concepts trinitaires et christologiques grecs sont parfois maltraités, faute d'être saisis dans leur sens originel[1] ; l'analyse des actes humains de Jean Damascène perd son intérêt, parce que le traducteur en a perverti la distinction de base θέλησις-βούλησις[2], et la description traditionnelle de l'acédie est brouillée par un accident analogue[3]. En doctrine philosophique, les formules dionysiennes de la métaphysique de la participation sont énervées par la distinction aristotélicienne des causes formelle et efficiente, et les énoncés de l'illumination augustinienne sont dissous par la théorie de l'abstraction. Dans la théologie de l'incarnation, des textes de S. Cyrille ont pesé unilatéralement, sans être toujours assurés, en eux-mêmes et dans leur contexte ; et les formules du Concile de Constantinople (553) ont emporté l'adhésion sans les nuances qu'aurait requise une qualification mesurée de ses « autorités ». Lacunes indéniables et classées.

Que si nous passons au travail d'interprétation, nous observons que prévaut en principe sur l'exploitation dialectique le sens historique des textes, obtenu dans la recherche de l'*intentio auctoris.* Il est frappant de voir à quel point saint Thomas est attentif à fixer cette intention, discernable par le contexte, par les lieux parallèles, par les genres littéraires, par les sources de pensée, par les ensembles systématiques : qu'il s'agisse d'Augustin, de Denys, d'Anselme, qu'il s'agisse plus encore d'Aristote, saint Thomas fait expressément appel à l'*intentio*[4] ; ce semble être un

(1) Cf. V. Grumel, *S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit*, dans *Échos d'Orient*, 25 (1926), pp. 257-280, 2e partie.

(2) Cf. O. Lottin, *La psychologie de l'acte humain chez S. Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental*, dans *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, tome I, Louvain, 1942, pp. 393-424.

(3) Cf. *Bulletin thomiste*, XIV (1937), pp. 140-141, à propos de Ia-IIae, q. 35, a. 8.

(4) « *Intentio* Dionysii est dicere quod... ; unde alia translatio loco hujus dicit... » *De ver.*, q. 3, a. 1, ad 6 ; « *Intentio* Anselmi est dicere, ut patet inspicienti verba ejus, quod... ». *Ibid.*, ad 10 ; « Quamvis in 3 dist. I Sententiarum dicatur quod..., tamen hoc non est secundum *intentionem* Augustini, qui expresse dicit in lib. XIV de Trinitate... » *Ia Pars*, q. 79, a. 7, ad 1 ; « Patet hoc esse contra *intentionem* Aristotelis, tum quia

trait caractéristique parmi ses contemporains. Il faut accorder cependant que l'« exposition révérentielle », si fréquente et si consciente, comme nous l'avons vu, implique un certain échec à ce critère de l'intention, et comme une évasion hors du sens historique avoué. Les deux procédés ne jouent pas toujours dans les limites de leur compétence.

Par là nous sommes amenés à discerner précisément les fins qui, chez saint Thomas, commandent la lecture des textes, et qui autorisent, par delà la pure et simple exégèse, une utilisation doctrinale, soit dans une tradition authentique (l'Église, en théologie) soit dans un ensemble systématique personnel. La dialectique abélardienne reprend son rôle, par-dessus l'histoire. Augustin, dit-on, polémiquait ici contre les Manichéens, et cela gauchissait sa pensée : c'est encore de l'exégèse historique ; Aristote se référait aux théories des premiers physiciens, et sa polémique ne faisait face qu'à une moitié du problème : c'est de bonne exégèse. Mais que, sur tel mot d'Augustin (par ex. le rôle de la concupiscence dans le péché originel), sur telle affirmation d'Aristote (par ex. la non-providence de l'acte pur), on fasse une distinction à eux imprévue, on élabore sans doute une vérité plus précise, mais on renonce à atteindre leur génuine pensée. Aussi bien, dit saint Thomas (et voici le texte fameux dont nous voudrions, en terminant, fixer le sens), « l'étude de la philosophie n'est pas destinée à nous faire savoir ce que les hommes ont pensé, mais ce qu'il en est réellement de la vérité »[1]. A le prendre absolument, ce texte — qui souligne magnifiquement, avec l'absolue grandeur du vrai, la liberté spirituelle de qui en poursuit la conquête — ferait fi de l'exégèse et de l'histoire ; mais on en déterminera aisément la portée dans l'esprit de saint Thomas, si l'on songe aux exigences exégétiques qui, en philosophie, ont conduit son entreprise aristotélicienne, à la réaction qu'il a marquée en faveur du sens littéral dans l'Écriture, à l'intense curiosité qu'il a, en théologie, manifestée pour le donné révélé et les « autorités » qui l'expriment, — sans préjudice d'ailleurs pour l'appétit d'intelligibilité dont il revendique les droits contre un certain positivisme (« Si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, auditor... vacuus abscedet »

eodem modo loquendi utitur exemplificando...., tum quia in VII Phys. expresse ponit... » *Ia-IIae*, q. 50, a. 1 : « Et haec responsio videtur congruere secundum *intentionem* operis, in quo Chrysostomus... » *Quodl. III*, a. 17, ad 1.

(1) « Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum » *De caelo*, lib. I, lect. 22 (éd. Vivès, 23, 77 b).

Quodl. IV, a. 18). Aristote et Augustin revivent vraiment en Thomas d'Aquin ; mais c'est Thomas d'Aquin qui, à travers Aristote et Augustin, adhère à l'intemporelle vérité.

Tel est, en principe, chez saint Thomas, la juste interférence de l'exégèse et de la pensée pure, du donné et du construit. Qu'en fait l'instrument dialectique ait parfois préjugé des textes, c'est à voir en chaque cas, selon l'occurrence ; l'insertion d'une spéculation dans le tissu d'un texte, disons : l'engagement de la raison dans une « autorité » est toujours un délicat problème. Mais c'est au chapitre suivant que nous l'examinerons, comme le premier cas des procédés de construction de saint Thomas.

NOTES DE TRAVAIL

On ne sera jamais trop convaincu de l'intérêt de ces techniques de la composition pour l'intelligence littéraire et doctrinale des textes du moyen âge. L'axe en est très délicat, comme on a pu le voir. L'investigation des sources, pratiquée fréquemment et fructueusement aujourd'hui, n'est qu'une érudition préparatoire à cette œuvre de l'esprit. A chacun de s'exercer à l'une et à l'autre, en toutes occasions, dans la lecture de saint Thomas. Les exemples apportés ne sont qu'une incitation à pratiquer largement cet exercice.

Matériaux et méthodes, dans la première histoire de cette didactique, sont excellemment présentés par J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, 2e édit. considérablement augmentée, Bruxelles-Paris, 1948.

CHAPITRE V

LES PROCÉDÉS DE CONSTRUCTION

Il ne faut pas diminuer, dans l'appréciation d'un esprit, la part toute première que joue le contenu de la pensée : il est évident que sa grandeur se mesure à la vérité même qu'il possède et qu'il exprime. Mais on aurait tort de traiter cet objectivisme du vrai en dehors des voies et moyens par lesquels précisément l'esprit a conquis ces vérités et les a construites en lui. Il y a là, dans la prise et la possession de la vérité, une solidarité telle entre méthodes et objets, qu'on ne peut atteindre l'intelligence d'un système de pensée sans le voir expressément sous cette lumière intérieure qui, dans l'esprit, l'a pièce à pièce perçu, construit, unifié. Suivre la vie d'un esprit en travail, des intuitions initiales aux ultimes constructions, c'est le moyen le plus assuré de connaître les vérités qu'il propose. En ce sens, il n'y a pas de thomisme en dehors de la pensée de saint Thomas.

Il nous faut donc une fois de plus retourner à la source vive par de là les stylisations, et entrer dans la genèse même du système. Mais cette fois ce n'est plus par les éléments matériels mis en œuvre, selon les us et coutumes du temps ; ce sont, au milieu même de l'appareil alors accoutumé, les initiatives intérieures de l'esprit qu'il nous faut déceler dans la mise en œuvre des perceptions premières et la construction des objets intelligibles. Nous voici parvenus à la vie intérieure de saint Thomas, du moins dans cette zone rationnelle où s'élabore, dans l'École surtout, un système de pensée. Comment saint Thomas travaille-t-il ?

Il s'agira ici des œuvres personnelles, car les commentaires relèvent d'un genre très déterminé d'où la construction proprement dite est exclue, et que nous devrons étudier pour lui-même ultérieurement. Mais ce sont les œuvres personnelles dans leur intégrité, y compris ces blocs entiers que l'usage, très fâcheux

d'ailleurs, a trop souvent tenu à l'écart par suite de la distribution moderne des matières ou du déclassement des problèmes. Nous songeons en particulier à plusieurs tranches de la IIª Pars de la Somme, dont l'intérêt doctrinal se double pour nous ici d'un intérêt méthodologique, puisque l'analyse morale s'y développe par des voies fort différentes de la construction spéculative d'autres traités.

Observation majeure, qui nous incitera à constater, ici et en bien d'autres cas, la diversité presque indéfinie des procédés d'analyse, de raisonnement, de recherche dialectique, selon lesquels travaille saint Thomas. Le nivellement schématique des articles d'une Somme peut avoir certaine facilité pédagogique ; mais il ruine la souplesse vivante de l'esprit, et dissimule la nécessaire diversité des méthodes de la raison. Nous nous complairons au contraire dans cette diversité et cette souplesse, que ne suffisent pas à traduire les classements théoriques des opérations rationnelles d'analyse et de synthèse ; il nous faudra les discerner et les décrire dans l'exercice concret et à peine réfléchi d'une vie intellectuelle — *in actu exercito* — aux prises avec la multiplicité intelligible des objets.

L'EXÉGÈSE DIALECTIQUE

L'insertion d'une spéculation dans le tissu d'un texte : telle est, avons-nous dit, l'une des démarches caractéristiques de la pensée scolastique, démarche modeste, mais par laquelle nous passons de l'autorité à la raison, et donc étape déjà notable de l'élaboration d'une théologie, ou d'une philosophie à base de maîtres anciens. Voyons-en de près les modalités, car bon nombre d'articles de saint Thomas, dans les sommes ou les questions disputées, relève de ce genre, bien éloigné des syllogismes en forme.

Un premier lot se présente comme une interprétation de textes — philosophiques, littéraires, scripturaires, patristiques — par la réduction à des catégories rationnelles, empruntées le plus souvent à l'aristotélisme. Ainsi passe-t-on d'une expression expérimentale, intuitive, affective, rhétorique, à une formule intellectualiste où sont dégagés et organisés les éléments intelligibles en cause, quitte à réduire la puissance émotive ou le paradoxe bienfaisant du texte primitif. Si par exemple saint Paul déclare que « la vertu s'accomplit dans la faiblesse » (II Cor., 12, 9), saint Thomas, pour conserver le caractère de force rationnelle qu'il attribue à la vertu, ramène cette « faiblesse » à la seule infirmité des facultés physiques et sensibles, dût-il amortir par là le choc et la portée mystique de

la formule paulinienne (I^{a}-II^{ae}, q. 55, a. 3, ad 3 ; II^{a}-II^{ae}, q. 123, a. 1, ad 1).

Beaucoup de traités de saint Thomas commencent ainsi par la mise en œuvre d'un énoncé traditionnel, dans lequel il retrouve tantôt le genre et la différence spécifique d'une définition (définition de la personne selon Boèce, I^{a} Pars, q. 29, a. 1), tantôt les quatre causes constitutives (définition de la vertu selon Augustin, I^{a}-II^{ae}, q. 55, a. 4), tantôt la qualification propre d'un état psychologique (notion d'habitus selon Aristote, I^{a}-II^{ae}, q. 49, a. 1), tantôt les aspects matériel et formel d'un acte humain (définition du péché selon Augustin, I^{a}-II^{ae}, q. 71, a. 6), tantôt l'intégration de tous les éléments composants (définition de la vertu selon Augustin, *Qu. de virt. in com.*, a. 2 ; définition du scandale, II^{a}-II^{ae}, q. 43, a. 1), tantôt une analyse psychologique apte à soutenir une définition (définition de la justice par les juristes, II^{a}-II^{ae}, q. 58, a. 1), tantôt le trait spécifique d'une vertu spéciale (définition de la force selon Cicéron, II^{a}-II^{ae}, q. 123, a. 2), etc.[1].

Il va de soi que pareille élaboration déborde la pure exégèse et comporte, avec l'usage de catégories préétablies, un apport personnel de réflexion. Nous nous trouvons même parfois devant des cas où le texte primitif est à ce point dépassé qu'il n'est plus que la matière occasionnelle d'une ample construction. Ainsi saint Thomas loge-t-il dans le texte de saint Paul : « Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium » (*Heb.*, 11, 1), les éléments extrêmement complexes de la foi, tout en reconnaissant qu'ils sont loin d'y être en forme (II^{a}-II^{ae}, q. 4, a. 1). De même trouve-t-il dans un mot d'Augustin le caractère spécifique de l'assentiment de croyance, par référence au classement aristotélicien (II^{a}-II^{ae}, q. 2, a. 1). A plusieurs reprises, par exemple pour coordonner deux perspectives assez différentes de la théologie de l'incarnation, il exploite, bien au delà de sa portée première, la notion d'instrument (ὄργανον) empruntée à l'observation encore sommaire de Jean Damascène, et détermine la causalité du Christ-homme dans la vie sacramentelle (cf. l'article remarquable de III^{a} Pars, q. 64, a. 3, où il est fait droit aux deux positions adverses). Ailleurs il déplace complètement l'équilibre d'une notion classique — revêtue, dans le cas, de tout le prestige d'Augustin —, en l'engageant dans un contexte différent : telle la notion de *ratio superior*

(1) Il sera opportun, pour chacun, de se reporter aux divers cas qui, au cours de ce paragraphe et des suivants, seront apportés en exemples. Ils ne peuvent être ici que sommairement évoqués et classés.

et inferior dans la philosophie de l'esprit (*Qu. de Ver.*, q. 15), telle la notion de concupiscence dans la théologie du péché originel (Ia-IIae, q. 82). On aurait tort de ne voir là que des artifices dialectiques (par ex., le péché originel est la concupiscence « materialiter ») ; ce serait minimiser la vigueur originale d'une profonde transposition conceptuelle et organique que l'appareil dialectique vient servir.

De la même manière sont mises en valeur et comme tissées dans une analyse rationnelle les descriptions que les moralistes ont présentées, parfois d'une manière primesautière où s'exprimait une riche expérience, sinon tant de subtiles intentions : Aristote fournit les circonstances essentielles de tout acte humain (Ia-IIae, q. 7, a. 3), Jean de Damas et Grégoire de Nysse les variétés de la tristesse (*ibid.*, q. 35, a. 8), de la crainte (q. 41, a. 4), de la colère (q. 46, a. 8), Plotin (Macrobe) le progrès idéal des vertus (q. 61, a. 5), Cicéron les éléments intégrants de la force (IIa-IIae, q. 128, a. 1), S. Grégoire, les « filles » des vices, vaine gloire (q. 132, a. 5), gourmandise (q. 148, a. 6), luxure (q. 153, a. 5), colère (q. 158, a. 7), etc. Et encore, les classements reçus, dans la tradition chrétienne, des dix préceptes moraux, des sept dons du Saint Esprit, des huit béatitudes. Les trois récits scripturaires de la création, de la loi ancienne, de la vie du Christ, alimentent de semblable manière, dans la Somme, des blocs entiers de questions et d'articles (Ia, q. 67-74 ; Ia-IIae, q. 105 ; IIIa, q. 30-58), qui maintiennent dans la plus spéculative théologie un contenu et une atmosphère bibliques.

Nous recueillerons aussi les lieux où S. Thomas, prenant à son compte le beau texte d'un ancien, riche d'intuition, mais un peu confus dans sa densité, le soumet dans sa ligne même à une élaboration amplifiante. C'est de grand style. Un exemple : le mot de S. Hilaire : « Esse non est accidens Deo », commenté *In I Sent.*, d. 8, exp. textus ; *de Pot.*, q. 5, a. 4, ad 3 ; *Quodl. II*, a. 3 ; *Quodl. XII*, a. 5.

Il serait aisé de multiplier les cas où l'exégèse est ainsi dépassée. Notons seulement ceux où deux textes de source et de climat différents sont combinés, ou mis en renfort, dans une unique construction évidemment imprévue des matériaux primitifs. Aristote et les juristes romains concourent à définir la justice (IIa-IIae, q. 58, n. 1) ; Boèce et Aristote révèlent deux aspects différents du bonheur (Ia-IIae, q. 3, a. 2, ad 2) ; Ulpien et Isidore de Séville sont mis d'accord pour définir le droit des gens (IIa-IIae, q. 57, a. 3).

ANALYSES, DÉFINITIONS, IMAGES

Beaucoup des articles ainsi appuyés sur l'exégèse d'un texte se développent dans des analyses psychologiques, morales, métaphysiques, de types fort différents, mais toutes faites pour dénoncer, sous l'effort de la raison, l'unité concrète d'une réalité. La partie descriptive y est menée, explicitement ou implicitement, par des vues rationnelles qui mettent de l'ordre et donc de l'intelligibilité dans les phénomènes observés. Ainsi, dans les traités psychologiques de la I^a^ Pars, sont analysées les facultés végétatives, les sens externes, les sens internes (qu. 78), puis les autres puissances ; ainsi surtout, dans la II^a^ Pars, les émotions et les passions, puis les vertus et les vices selon leur variété, depuis les grandes catégories, prudence, justice, force, tempérance, jusqu'au détail de leur déploiement. Les modernes seraient surpris de voir quelle attention S. Thomas consacre à l'analyse des effets physiologiques et psychologiques de la colère (I^a-II^{ae}, q. 48), de la tension entre la délectation et la tristesse qu'éprouve le contemplatif (II^a-II^{ae}, q. 35, a. 5), aux traits différentiels à observer entre la cruauté et les sévices (II^a-II^{ae}, q. 159, a. 2, à base de Sénèque), aux éléments psychologiques de la contrition du cœur (III^a, q. 85), etc.

C'est ici que prennent place les articles ayant pour objet de discerner les espèces de colère (I^a-II^{ae}, q. 46, a. 8), de tristesse (I^a-II^{ae}, q. 35, a. 8), de crainte (*ibid.*, q. 41, a. 4), les divers actes de la loi (*ibid.*, q. 92, a. 2), etc. Il ne s'agit pas d'une méthode purement inductive, d'observation concrète, bien qu'y soient recueillies un grand nombre de fines notations ; mais d'une analyse *a priori* des attitudes de l'appétit en face du bien et du mal : c'est dans cette analyse que le traité des passions trouve sa distribution.

C'est ici surtout que se justifie la répartition des ressources de la vie morale dans le grand schéma des parties intégrantes, subjectives, potentielles, des vertus cardinales : schéma abstrait, *artificialis*, comme on disait au moyen âge sans dépréciation, qui vient fournir, dans un cadre beaucoup plus souple qu'il paraît d'abord, un lieu spirituel et intelligible aux diverses qualités de l'âme, et en déterminer déjà ainsi le sens et les contextes. L'article-clef est celui qui décrit cet appareil pour l'appliquer ensuite à la vertu de prudence (II^a-II^{ae}, q. 48, a. 1) ; pour la force, *ibid.*, q. 128, a. 1, pour la tempérance, *ibid.*, q. 148, a. 1. De ces répartitions vertueuses il importe d'observer à la fois, pour une saine exégèse, et la qualité scientifique et le délicat relativisme ; voir par ex., dans

le cas de la justice, la concurrence d'autres discriminations (IIa-IIae, q. 80, resp. ad obj.) ; ou, dans le cas de la religion, l'attentive collocation sous le registre de la justice, mais avec quels dépassements (IIa-IIae, q. 81, a. 5 et ss. ; *In Boet. de Trin.*, q. 3, a. 2).

Mais nous n'avons pas à considérer ici le contenu de ces traités ; il faut insister sur leur méthode d'analyse, qui n'est pas sans évoquer plusieurs des démarches caractéristiques de la phénoménologie. Le discernement des structures, l'observation des essences, sont conduits par référence à une sorte de *consensus* de l'expérience humaine, en ce qu'elle a de plus objectivement, de plus universellement, de plus immédiatement valable. On aurait tort d'opposer une psychologie d'observation à une psychologie métaphysique, ou d'écarter au nom d'une psychologie métaphysique une psychologie d'observation ; c'est une psychologie totale, qui refuse à se séparer de la morale et même de la théologie, puisqu'elle veut éclairer non seulement la nature, mais aussi la condition concrète de l'homme[1]. Là encore Augustin et l'expérience chrétienne viennent donner une autre dimension à la matière et à la méthode aristotéliciennes.

C'est le souci de discerner ainsi les structures des comportements spirituels et de les qualifier moralement, qui amène S. Thomas à rechercher avec insistance le titre spécifiquement vertueux de chaque vertu : en quoi par exemple la *gnomè*, faculté de juger prudentiellement à partir des hauts principes au détriment des règles immédiates, est-elle une vertu caractérisée (IIa-IIae, q. 51, a. 4), en quoi la magnanimité est-elle une vertu spéciale à l'intérieur du champ de la force (*ibid.*, q. 129, a. 4). De même est déterminée la raison pour laquelle la crainte est une passion spéciale (Ia-IIae, q. 41, a. 2), ou la colère (*ibid.*, q. 46, a. 1), etc. Même type d'analyse et même exigence dans la « distinction » des péchés (*ibid.*, q. 72 tout entière).

Cette recherche de l'intelligibilité dans la division spécifique est à l'origine de l'option explicite que fait S. Thomas sur le sens à donner à la classification des vertus cardinales : elle ne relève pas d'abord de la considération des quatre conditions générales requises en tout acte vertueux, comme le pensaient plusieurs alors, et S. Thomas lui-même dans les *Sentences*, mais expressément de la discrimination de quatre matières spéciales en chacune desquelles se réalise un type original de vertu, une raison formelle de bien rationnel

(1) Nous faisons nôtres ici les propos d'E. Borne, *Revue thomiste*, mai 1937, p. 147, à propos de Max Scheler.

(I^a-II^{ae}, q. 61, a. 4). C'est sur ce principe que sont bâtis les articles-clefs de tous les traités des vertus, où S. Thomas, bien au delà des « adaptations » pieuses dont se satisfait un moralisme prédicant, poursuit avec subtilité les raisons profondes qui assurent une armature intelligible et intelligente à la conduite humaine. Il faut donc donner à ces articles la fermeté de dessin qu'ils requièrent, et bien discerner dans leur rédaction leur contenu propre et les « adaptations »[1] que parfois S. Thomas rapporte par pure révérence pour des traditions oratoires ou scolaires. Cela pose, il est vrai, un difficile problème : les spirituels cèdent volontiers à l'exaltation des valeurs totalitaires de l'humilité, de la patience, de la pauvreté, de la pureté ; le théologien, chez S. Thomas, détermine les points cardinaux à partir desquels se construit un ordre rationnel sous la mouvance de la grâce et à son service (cf. I^a-II^{ae}, q. 61, a. 3, obj.) ; le dynamisme des deux analyses est différent, et les vertus « chrétiennes » semblent reléguées dans les subdivisions. Beau problème de voir comment l'évangélisme alimente une théologie science morale ; mais nous voulions seulement fixer un type caractéristique de construction d'articles, spécialement dans la Somme.

Sont à considérer dans la même ligne les exposés où l'analyse aboutit à la collocation d'une réalité extérieure ou intérieure dans une catégorie ou prédicament[2]. Citons en exemple, à cause de sa destinée historique et de sa portée théologique, le cas de la grâce définie comme une forme accidentelle du genre *qualité* ; mais la démarche est classique en tous domaines, spécialement dans celui de la vie de l'esprit : les premiers principes de cette vie, soit dans l'ordre de la connaissance, soit dans l'ordre de l'action (syndérèse), relèvent d'un *habitus* (I^a, q. 79, a. 12) ; les dons du Saint Esprit de même (I^a-II^{ae}, q. 68, a. 3) ; du libre arbitre au contraire on doit concevoir le jeu sous l'angle suffisant d'une pure faculté, *potentia* (*de Ver.*, q. 24, a. 4 ; débat fort intéressant avec la thèse adverse) ; etc. Dans un autre secteur, on touche l'un des traits les plus profonds de la méthode de pensée de saint Thomas, à le voir construire la vertu chrétienne d'espérance à partir de

(1) C'est le mot dédaigneux qu'emploie ALBERT LE GRAND : « Et hec omnia non ostendunt numerum virtutum, sed sunt adaptationes quedam que facile improbari possunt etiam a quolibet sciente » (*Summa de bono*, ms. Bruxelles, Bibl. roy., 1665, f. 22 d).

(2) Il s'agit surtout des diverses espèces de qualités. Cf. ARISTOTE, *Cat.*, 6. *Habitus et dispositio, potentia et impotentia, passio et patibilis qualitas, forma et figura ;* « omnes [modi qualitatis] reducuntur ad has species ; quod patet ex hoc quod nulla alia species inveniri adhuc potuit » (*In IV Sent.*, d. 4, a. 1, q. 1).

l'analyse de l'espérance-passion (*de Spe*, q. 1, a. 1). On conçoit alors l'insistance avec laquelle saint Thomas comme ses contemporains ont élaboré ces catégories ; aujourd'hui hors d'usage, elles ne présentent plus spontanément à nos esprits de valeur technique et de puissance d'évocation ; il les faut restituer selon cette double ressource, quel qu'avis qu'on en ait, sous peine de réduire bien des analyses à de purs schèmes dialeques et d'entic perdre la chair vive. Aristotéliciens grecs, philosophes arabes, théologiens occidentaux ont ainsi discuté sur les quatre espèces de qualités, et saint Thomas qui tenait d'abord pour une simple différence de degré entre *habitus* et *dispositio*, a fini par affirmer entre eux une différence spécifique (I^a^-II^ae^, q. 49, a. 2, ad 3). Quand on voit que la théorie des *habitus* commande toute sa psychologie des vertus, intellectuelles, morales, théologales, et qu'en particulier sa morale se présente, non comme une casuistique de préceptes, mais comme une morale des « vertus » et de la vie intérieure, on ne peut plus attacher trop d'importance à l'analyse de pareilles catégories (*de Virt. in communi*, a. 1 ; I^a^-II^ae^, q. 49 et ss.). Les divertissements moliéresques sur la forme et la figure d'un chapeau marquent les légitimes limites du procédé, ils n'en doivent pas ruiner le principe.

Si sommairement que ce soit, il faut souligner le caractère particulier d'un autre type d'analyse, celle qui se développe, elle, au delà de toute catégorie, autour de la perception des transcendantaux. Le prototype en ce genre est l'article de la question *de Veritate* où en est précisément fixée la table, à partir de l'être comme objet de concept (q. 1, a. 1) ; réplique lui est donnée en tête du *de Bono* (*de Ver.*, q. 21), où la réduction à l'être s'accomplit d'une toute autre manière que l'analyse logique des notions univoques[1]. Il serait hors de propos d'étudier la nature de la connaissance métaphysique, à base d'analogie dans sa méthode comme dans son objet ; mais il importe de demander au lecteur de S. Thomas de conserver attentivement à de pareils développements et leurs procédés et leur atmosphère, par une constante résistance aux menaces du rationalisme, dans un respect du mystère ontologique où la science de l'être ménage l'obscurité notionnelle de l'existence. Il y a là, explicitement du moins, une dimension de plus que dans les textes d'Aristote, qui pourtant servent de base à ces articles de S. Thomas ; l'observation en est capitale, autant

(1) Item, la théorie de la relation, qui, pour Aristote, reste dans le cadre prédicamental, mais qui, pour saint Thomas et les médiévaux, déborde, et sert à définir les notions transcendantales, le vrai, le bien.

que délicate, car elle est de l'ordre de l'esprit. Sans céder à la tentation, que combat S. Thomas, de réserver à une faculté spéciale libérée des procédés de la *ratio*, cet univers transcendantal et immanent, il faut discerner dans la connaissance de ce champ d'intelligibilité les caractères spécifiques d'une conceptualisation appropriée et son dynamisme propre : logique de l'analogie, « dialectique » où le mode platonicien a laissé sa marque. Les « degrés » de l'être, les « voies » de la démonstration, de la connaissance ou de la présence de Dieu, ne se parcourent pas comme les itinéraires de la physique[1]. Au terme de l'analyse de la structure métaphysique du concret qui a conduit S. Thomas à affirmer en Dieu l'identité d'essence et d'existence, le métaphysicien chez lui se trouve en pleine atmosphère religieuse, et ce sont des expressions bibliques qui se présentent sous sa plume, pour énoncer « cette sublime vérité ! » (*Contra Gent.*, I, c. 22). Qui dira l'intensité spirituelle que traduit, au delà des catégories du philosophe et du théologien, cette exclamation où il se livre discrètement[2] ?

C'est de même toute la méthode de la théologie qu'il faudrait présenter, si nous avions à observer comment S. Thomas procède à la constitution et à l'analyse des concepts humains transférés à la connaissance de Dieu, de ses économies éternelles et temporelles, depuis les concepts directement révélés, tels ceux de génération, de verbe, de mission, de sacrement, jusqu'aux concepts métaphysiques, substance, personne, cause, instrument, etc. L'*analogia entis* joue ici à l'intérieur d'une *analogia fidei;* la foi peut exploiter toutes les techniques de la raison, mais elle en soumet les objets et les instruments à une purification qui rejoint les exigences des mystiques. C'est en vérité dans un climat de mystère que se déroulent des analyses où triomphe la négation, moins propice à l'illusion que les superlatifs. *Tanquam ignotus cognoscitur* (S. Th., après Denys, *Theol. myst.*, 1). Les superlatifs et les négations de Denys perdent, il est vrai, dans la langue de S. Thomas, les couleurs de la rhétorique orientale ; mais le traitement des « noms divins » n'est pas ramené pour cela à une grammaire humaine. Rien ne serait plus décevant et intellectuellement pervers, que de circuler dans ces textes théologiques sans se tenir

(1) Lire les chapitres consacrés à la connaissance métaphysique dans J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 399 ss., et dans L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas*, Paris, 1942, p. 315 ss.

(2) Lire le beau chapitre d'E. GILSON, *Haec sublimis veritas*, dans *Le Thomisme*, 4e éd., Paris, 1942, chap. IV, p. 120-136.

sous la secrète communication de la parole de Dieu, et comme sous le saisissement de la contemplation. Les structures rationnelles peuvent être les mêmes, la lumière qui les promeut a d'abord établi notre esprit dans un autre monde[1].

Toute analyse, depuis l'observation inductive du psychologue jusqu'à la critique négative du théologien, tend à se concentrer dans une définition. C'est l'un des traits de la méthode scolastique, c'est l'un des types parfaits d'articles de la Somme de S. Thomas, que l'établissement d'une définition : opération majeure, dont il nous faut maintenant observer les procédés très variés. Il n'irait pas sans difficulté, ni non plus sans quelque naïveté, de répartir le jeu si spontané de S. Thomas dans le cadre des quelques 300 procédés de construction, critique et vérification que les commentateurs ont dénombré dans l'art de la définition selon Aristote[2] ; nous proposerons quelques réflexions aptes à procurer une lecture pleine et une intelligence réflexive des textes.

Notons d'abord que dans cette « chasse » à la définition, S. Thomas joint à la souplesse de son jeu un tenace souci de rigueur : c'est que présenter selon sa « debita forma » une définition déjà exacte et précise par ailleurs, c'est faire œuvre de vérité. Voici l'un des cas où la technicité que nous avons dit être un trait de la pensée scolastique[3] est le plus notoire. Citons en exemple la définition de la justice (IIa-IIae, q. 58, a. 1) où, tout en prenant à son compte les définitions autorisées, celle des juristes et celle d'Aristote, S. Thomas emploie tout son effort à les reconstruire, afin qu'elles soient correctement comprises, « ut recte intelligantur ». Même opération pour la définition de la vertu (Ia-IIae, q. 55, n. 4), pour la foi (IIa-IIae, q. 4, a. 1), pour la hiérarchie (dionysienne) (*II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1), etc. Les « explications » sont certes nécessaires ; elles ne remplacent pas une définition en bonne forme. L'établir, c'est être non seulement bon professeur, mais vrai philosophe.

(1) Il ne suffit donc pas d'étudier la théorie que propose saint Thomas du travail théologique accompli sous la lumière de la foi ; il est en outre indispensable d'observer la manière dont saint Thomas travaille concrètement, *in actu exercito*, à l'élaboration des concepts théologiques. L'exercice passe encore la théorie. Hors sa vie contemplative, la théologie de saint Thomas ne serait que « de la paille ».

(2) Telle est l'évaluation de l'auteur de la *Nova Explanatio Topicorum Aristotelis*, Venise, 1559, p. 2. Et de même S. Maurus (+1687), *Paraphrasis*, I (*Aristotelis Opera omnia quae exstant brevi paraphrasi...*, éd. Ehrle, Paris, 1885).

(3) Chap. I, p. 52.

Cette chasse à la définition commence par l'analyse des dénominations mêmes des réalités à définir ; et l'art est surprenant de ces définitions nominales, surprenant dans son efficacité comme dans ses bases parfois ingénues. L'analyse des sens divers d'un mot met en œuvre un capital que l'observation ou la tradition ont accumulé, et dont la critique, sous de modestes apparences, est déjà un beau travail de l'intelligence ; il ne faut pas le réduire à un quelconque dictionnaire Larousse : souvent les jeux sont faits lorsque le choix du sens commande le raisonnement qu'il a amorcé. Les deux sources de ces sens sont l'étymologie et l'usage ; et, même quand il adopte comme tout le monde alors les fameuses étymologies d'Isidore, S. Thomas a vu et souvent énoncé les ressources disparates que fournissent à la *denominatio*, et donc à la définition, ces sources du langage. Nous sommes ici dans le domaine de la « Sprachlogik », cette discipline typique à la conjonction de la grammaire et de la logique, dans laquelle les maîtres du XIIe et du XIIIe siècles étaient formés[1].

« *Intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere...* » (Ia-IIae, q. 12, a. 1) ; « Nomen *mentis* a *mensurando* est sumptum... » (*de Ver.*, q. 10, a. 1) ; « *Conscientia*, proprie loquendo, non est potentia sed actus ; et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi conscientiae attribuitur... » (Ia, q. 79, a. 13) ; « *Liberum arbitrium*, si vis vocabuli attendatur, nominat actum ; sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus... » (*de Ver.*, q. 24, a. 4). La *proprietas vocabuli*, précieuse intelligibilité verbale (« ratio nominis »), est donc limitée, ou recouverte, ou corrigée par l'usage, règle plus décisive[2] ; l'usage en effet révèle les intentions de la signification, plus riches d'intelligence que les origines : « Autre chose est l'étymologie du nom, autre chose sa signification ; car l'étymologie se prend de ce dont on est parti pour signifier, tandis que la signification est prise de ce à quoi est appliqué le nom exprimé, et ce peuvent être des réalités différentes » (IIa-IIae, q. 92, a. 1 ; cf. *ibid.*, q. 57, a. 1, sur les noms « quae a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda »).

(1) Outre l'ouvrage général de Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, Paris, 1868, voir F. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, Paderborn, 1937.

(2) Même dans les formules dogmatiques, l'*usus loquentium* avec ses exigences pratiques prévaut sur la *veritas significationis*. Cf. *In I Sent.*, d. 23, q. 1, q. 1, ad 5 ; Ia p. 36, 1. a.

Sans relever les procédés de la *denominatio* que pratique et que repère S. Thomas dans l'élaboration et la critique des définitions[1], notons l'important procédé de classement des usages d'un mot, aboutissant à fixer son sens propre. Ainsi bon ordre est mis dans l'emploi extrêmement étendu, dans les diverses philosophies, du mot *passio*, jusqu'à son sens « propriissime », qui délimite le champ des passions (I^{a}, q. 79, a. 2 ; I^{a}-II^{ae}, q. 22, a. 1 ; *de Ver.*, q. 26, a. 3). Cela n'implique pas qu'on rejette hors le vrai savoir les sens communs, ou moins propres ; eux aussi révèlent une certaine intelligibilité des choses.

En principe, la définition est unique, si elle est adéquate aux propriétés essentielles, à la quiddité de l'objet défini ; mais un objet peut exactement sinon totalement être défini par l'une de ses propriétés, par l'une de ses causes, par l'un de ses principes[2]. De fait, S. Thomas construit ses définitions tantôt par la détermination du genre prochain et de la différence spécifique, type parfait de la définition (rare, en fait), tantôt à partir des quatre causes (par ex. la vertu, I^{a}-II^{ae}, q. 55, a. 4), tantôt à partir des éléments principiels (par ex. la foi, II^{a}-II^{ae}, q. 4, a. 1), tantôt par la seule cause formelle ou finale (Cf. la glose sur le fameux texte d'ARISTOTE, *de An.*, I, 1, 403 a 30, définissant la maison), tantôt à partir des propriétés à partir desquelles on remonte à l'essence comme de l'effet à sa cause (par ex. l'âme, *passim*)[3].

En tous ces cas, pour le bénéfice de la doctrine même, on observera de près les voies d'invention ou de vérification suivies, pas à pas, parmi lesquelles, au dire de S. Thomas[4], la division est la mieux adaptée (par ex. l'acte de foi, parmi les divers assentiments, II^{a}-II^{ae}, q. 2, a. 1). Mais, comme pour Aristote lui-même, on pourra le constater, il y a une très grande marge, une marge de relativisme et de souplesse vitale, entre les énoncés théoriques sur les lois de la définition et la pratique effective[5].

(1) On en trouvera un premier classement dans L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexicon*, 2e éd., Paderborn, 1895, s. v. *Denominatio*.

(2) « Quia in quibusdam diffinitionibus ponuntur quaedam principia sine aliis, ideo contingit variari diffinitiones de una et eadem re » *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, ad 8. (à propos des multiples définitions de la foi).

(3) S. Thomas imite ainsi Aristote cherchant à définir l'âme, et légitimant ce procédé, *de An.*, III, 402 b 16 ss., quoiqu'il ne soit pas toujours décisif et n'apprenne pas à discerner le genre et la différence.

(4) « Via ad inveniendum definitiones convenientissima est per divisiones ». *In III Phys.*, lect. 1.

(5) Cf. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Les méthodes de la définition d'après Aristote*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, VI (1912), p. 236-252, 661-675.

A ce registre des analyses, et à l'opposé de la technique des définitions, ajoutons l'emploi des comparaisons et des métaphores. On sait assez que, s'inspirant, à quelques nuances près, des principes d'Aristote, et sans doute par apparentement à son génie, S. Thomas considère les procédés imaginatifs comme des ressources très inférieures pour le travail des philosophes[1]. Aussi critique-t-il la méthode et le style de Platon, qui parle toujours par figures et par symboles[2] ; et il souligne la difficulté que rencontre l'interprétation des textes de Denys, qui use de cette méthode et de ce style platoniciens[3]. Même hors ces augustes références, sans doute serait-il tenté de ne considérer l'image que comme un artifice de vraisemblance et d'illusion. De fait il ne semble pas que S. Thomas ait joui d'une imagination créatrice en ce genre d'expressions, et nous ne découvrons dans ses écrits aucun reflet du monde extérieur dans lequel il vivait. Son tempérament s'accordait à sa condamnation de principe, et il est, dans l'École, à l'opposé d'un Bonaventure par exemple, celui dont le génie fut le plus dépouillé d'affabulation littéraire ; sa puissance est ailleurs — n'en dissimulons pas les limites —, dans cette sobriété absolue et cet objectivisme sans émotion, que recherche la pure lumière intelligible. Ainsi se taille le diamant. Sans doute trouverait-on quelque image originale sous sa plume[4] ; mais c'est le plus souvent dans ses sources de pensée, philosophiques et surtout religieuses, qu'il emprunte comparaisons et métaphores, analogies et symboles : un théologien se pourrait-il détacher complètement du style évangélique ? Un lecteur d'Augustin et de Denys n'évacuera pas les images prestigieuses où sont incluses de vraies richesses spirituelles, peut-être inconceptualisables. C'est donc le traitement des images qui prend de l'intérêt alors, et, peut-on dire, leur dépouillement plus que leur éclat.

(1) Il cite sans le contredire, tout en le situant face au langage métaphorique de la révélation, le propos d'Aristote : « Procedere per similitudines varias et repraesentationes est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas ». Ia, q. 1, a. 9, obj. 1.

(2) « Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate docet et per symbola, intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba, sicut quod dixit animam esse circulum ». *In III de An.*, c. 1, lect. 8.

(3) « Accidit enim difficultas in praedictis libris ex multis. Primo quidem quia plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus ». *In lib. de Div, nom.*, prol.

(4) En faut-il voir dans Ia-IIae q. 63, a. 3 : « Sicut cum ferrum clarificatur per limationem... » ; Ia q. 55, a. 3, ad 3 (à propos des prudences délimitées à certains objets) : « Prudentia quae est in leone, ad actus magnanimitatis, et ejus quae est in vulpe ad actus cautelae ». Etc.

Voici quelques images classiques : le mouvement et le repos figurant la *ratio* et l'*intellectus* (*de Ver*, q. 15, a. 1 ; Ia, q. 79, a. 8), ou plus sommairement la course image du travail de l'esprit à la recherche des causes (image d'Isaac de Stella) ;

le point et la ligne que le point contient virtuellement, ou la lumière contenant les couleurs, figurant l'un et l'autre les relations entre l'essence divine et les êtres créés (*de Ver.*, q. 2, a. 4 ; Ia, q. 14, a. 6 ; l'ad 4 du *de Ver.* présente une critique poussée de la comparaison des couleurs) ;

le mouvement circulaire figurant la contemplation (c'est la fameuse image dionysienne, IIa-IIae, q. 180, a. 6) ;

la vision dans le miroir, utilisée pour analyser la connaissance intellectuelle du singulier dans le phantasme, grâce à la continuité entre intelligence et imagination ;

le soleil et ses rayons, image dionysienne par excellence, qui illustre et soutient la notion de participation (*II Sent.*, prol.), mais appelle une rigoureuse mise au point (*I Sent.*, d. 43, q. 2, a. 1, ad 1 ; *Comm. in de div. nom.*, c. 4, lect. 1 ; *de Pot.*, q. 3, a. 15, ad 1 ; Ia, q. 19, a. 4, ad 1 ; etc.) ;

l'art et l'artisan, si fréquemment exploité pour appuyer l'analyse de l'action divine (Ia, q. 44, a. 3 ; *passim*) ; etc. Et tout le cortège des images de l'amour, mises en œuvre par exemple pour tenter de saisir le mystère de l'Esprit Saint. A chaque fois, c'est un effort d'épuration, parfois sévère, où l'image est la victime du service même qu'elle vient de rendre.

La plus fréquente, parce que la plus spontanée, est l'analogie de la lumière pour décrire l'intelligence. Οἷον τὸ φῶς[1]. Aucune originalité dans son état primitif : c'est du capital humain de toute civilisation ; mais la mise en œuvre philosophique de ses ressources est extrêmement variée : Aristote, Augustin, Denys, Avicenne les découvrent chacun dans leur horizon, et le moyen âge chrétien en double l'effet pour la « lumière » de la foi[2]. On en arrive à ce point que l'image est toute conceptualisée, et que la signification du mot, dans la langue du philosophe, se porte désormais directement sur ce qui n'était d'abord que l'analogué : le mot ne fait plus métaphore, il signifie *de plano* l'esprit[3]. Pareille évacuation

(1) Aristote, *De l'âme*, III, 5, 430 a 15.

(2) On aura une première perspective sur la floraison des emplois de l'image, en parcourant le classement de L. Schütz, *Thomas-Lexicon*, 2e éd. Paderborn, 1895, s. v. *lumen, lux*.

(3) « Si accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, meta-

de la métaphore est le terme normal et consenti du style philosophique de S. Thomas[1].

En théologie cependant, certaines analogies, même intellectualisées, jouent un grand rôle d'inspiration et de construction : l'image des sacrements-remèdes, thème chrétien s'il en fut, avait commandé pendant le XIIe siècle, et commande en vérité, toute une conception de l'économie sacramentaire. Il importe grandement de voir comment S. Thomas la traite, afin de réduire ses proliférations conceptuelles en même temps que ses ramifications imaginatives, à une vue, à son avis, plus totale, de l'ordre sacramentel sans pour cela anémier son inspiration évangélique. De même l'image du rachat, biblique d'origine, mais charpentée d'éléments juridiques, est soumise à une critique extrêmement aiguë.

On a justement assuré que l'observation attentive des images employées par S. Thomas procurerait un véritable approfondissement de la pensée. Il les faut donc reprendre, ré-imaginer, selon les schèmes familiers aux esprits médiévaux, en suivre les affinements, les assouplissements, les entrelacs ; il faut les épurer, les dématérialiser. C'est la poursuite de l'idée, à travers le discours des concepts, qui recommence toujours et là même où l'on croyait enfin atteindre l'intuition au delà du chatoiement des images[2].

LES DISTINCTIONS

Il n'y aurait aucune raison de traiter à part la technique des distinctions, puisqu'elles sont l'instrument habituel de l'analyse sous toutes ses formes. Cependant, pour être un procédé normal de la raison et la condition de la précision de l'esprit, le « distinguo » n'en est pas moins justement considéré comme un trait caractéristique de la scolastique. De fait, chez saint Thomas comme dans toute l'École, la distinction est constamment pratiquée : articles expressément bâtis sur un *Uno modo... Alio modo ;* réponses aux objections, qui se ramènent presque toujours à une distinction par laquelle est mesurée la portée de la solution proposée dans le

phorice in spiritualibus dicitur ; si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur » Ia q. 67, a. 1.

(1) Les exemples d'une telle intellectualisation ne manquent pas : *reflexio, continuatio, reditio, circulatio,* etc.

(2) Cf. les notes suggestives de J. Wébert, *L'image dans l'œuvre de S. Thomas et spécialement dans l'exposé doctrinal sur l'intelligence humaine,* dans *Rev. thomiste,* XXXI (1926), p. 427-445.

corps de l'article ; enfin, dans le tissu même des raisonnements, mise au point d'un terme ou d'une proposition.

Abandonnons à leur sort les excès de la basse scolastique, pour qui le formalisme remplaçait la plus saine analyse. Il reste que, exploité à ce point par l'art de penser, l'art de distinguer révèle une philosophie, ou mieux une mentalité philosophique déterminée. On en prendra conscience en le contreposant à la manière d'Augustin. Pour lui, les choses ne sont pas premièrement distinctes les unes des autres, mais liées dans une complexité de rapports, d'emboîtements, d'analogies, voire de symbolismes ; elles s'appellent les unes les autres, comme les sons ; l'unité commande, plus que la distinction, qui, trop recherchée, disloquerait la réalité. Philosophie de la participation, qui s'attache aux « degrés » des êtres plus qu'à leur autonomie, aux raisons exemplaires plus qu'aux causes internes. La logique scolastique, elle, est une logique de la détermination et de l'identité ; et la définition, appareillée des distinctions qui la préparent ou la constituent, est son œuvre maîtresse. Il suffit, pour être sensible à cette différence, d'observer le traitement que les textes de type augustinien subissent sous l'exégèse de saint Thomas, pour le bénéfice d'une pensée décantée et d'une qualité scientifique, mais au détriment de cette *aura* spirituelle et même littéraire, qui dilatait leur signification immédiate. Il faut relire, à ce point de vue, avec beaucoup de perspicacité et de respect à la fois, les questions disputées, si augustiniennes de substance, *De mente* (*De ver.*, q. 10), *De magistro* (q. 11), *De superiori et inferiori ratione* (q. 15).[1] Il ne s'agit pas seulement de formulations précises en deçà desquelles serait restée une pensée encore primitive dans son opulence même, comme semblent parfois le dire, non sans dédain pour Augustin, certains scolastiques ; c'est bien d'une attitude mentale qu'il s'agit décidément, et qui s'est constituée ses méthodes propres d'analyser la réalité. Abélard en fut le premier maître conscient, et il reste, depuis son *Sic et Non*, le protagoniste dans l'art des distinctions. Avec la résurrection d'Aristote, cet art a été pourvu de toutes les ressources d'une haute science de l'esprit. Le mot français *subtilité* a acquis, par

(1) Et de même les textes où saint Thomas soumet à des distinctions les mots à l'emporte-pièce d'Augustin ; par ex. « Virtus est amor », I^a-II^{ae}, q. 56, a. 3, ad 1 ; « Deus est bonum omnis boni », *de Ver.*, q. 21, a. 4, ad 3.

Par ailleurs, observant la conjonction augustinienne entre la dialectique de la purification, *exercitatio animi*, et la dialectique comme méthode du travail créateur (cf. H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 308-327), on saisira mieux les caractères de son usage chez saint Thomas.

la faute de la basse scolastique, des résonances péjoratives ; mais, dans la langue médiévale, *subtilis* avait le sens d'une parfaite qualité de l'intelligence.

Subtilis: l'épithète qualifie traditionnellement Duns Scot. Ce nous est l'occasion de mesurer la portée que les distinctions peuvent avoir dans un système de pensée médiévale. Si Scot est subtil, c'est sans doute parce qu'il fut, en technique philosophique et théologique, l'auteur de la *distinctio formalis a parte rei*, et par là le patron des *formalizantes*, c'est-à-dire de ceux qui voient, dans l'unité du sujet concret, des *formalitates* réellement distinctes et objectivement réalisées. De fait, on peut dire que le système de Scot repose, avec l'univocité de l'être, sur la fameuse distinction formelle. En la récusant, pour s'en tenir aux seules distinctions réelles et de raison que connaît saint Thomas, les thomistes manifestèrent l'importance structurale que prend, en psychologie et en métaphysique, un type d'analyse et d'abstraction.

On mesurera aussi la portée d'une distinction en observant les répercussions qu'elle a dans l'élaboration ou l'équilibre d'un système. Ainsi, tandis que la grande distinction qui domine la philosophie d'Aristote est la distinction de la substance et des accidents, saint Thomas, en établissant au delà la distinction de l'essence et de l'existence, a modifié non seulement le plan des prédicaments, mais l'âme même de la métaphysique. En psychologie, la distinction aristotélicienne entre ce qui est plus connaissable *en soi* et ce qui est plus connaissable *pour nous*, développée chez saint Thomas par son analyse du *modus intelligendi* de l'homme dans la hiérarchie des esprits, commande toute la noétique, et, au delà, la possibilité même d'un ordre surnaturel.

De même, par une juste distinction, saint Thomas déplace un problème ou ruine doucement une position adverse. L'axe de la théologie augustinienne de la concupiscence est entièrement déplacé par le fait d'une discrimination de son rôle « matériel », et non « formel », dans le péché originel (I^a-II^{ae}, q. 82, a. 3). Saint Thomas tient que l'âme humaine connaît toutes choses dans les « rationes aeternae » ; mais c'est en ce sens qu'elles sont principe de connaissance, non pas objet connu ; et voici que tout l'expérimentalisme aristotélicien passe à la place du platonisme d'Augustin (I^a Pars, q. 84, a. 5).

Terminons par quelques observations sur cet art de la distinction. Les maîtres du XIIIe siècle emploient assez rarement les

distinctions prises des grandes catégories logiques, *per se... per accidens*, *materialiter... formaliter*, *in genere... in specie*, etc., et qui, appliquées comme des passe-partout, ne seraient plus que des clichés de pur formalisme. Albert le Grand s'emporte souvent contre qui prétend expliquer les réalités de la nature non par leurs raisons propres, mais par des lieux communs de la logique[1]. On observera donc le réalisme physique et psychologique qui commande les distinctions et leur garantit les conditions d'un emploi sain et efficace. Indiquons, au hasard de la lecture, les textes où saint Thomas analyse les limites de la conscience de la charité (*De ver.*, q. 10, a. 10, réponse aux objections par mode de distinction ; on notera cependant le caractère dialectique de la distinction ad 8, parce qu'il s'agit de dénouer un jeu de mot). *IIIa Pars*, q. 64, art. 3, présente une admirable architecture où la plus réaliste spiritualité émane spontanément des distinctions apportées dans l'analyse christologique du régime sacramentaire.

Les distinctions doivent être considérées et maintenues dans la perspective et le contexte où elles furent élaborées, sous peine de grave contre-sens. Encore plus faut-il se garder de les agencer entre elles dans une espèce de classification où les accolades sont d'autant plus vaines qu'elles se multiplient. Les sous-distinctions sont rares, et ne valent que dans la ligne où déjà la distinction a saisi formellement la réalité envisagée. Cette exigence se rattache aux lois les plus rigoureuses de l'intelligence en travail de définition et de division.

De même faut-il tenir les distinctions dans leur authenticité native. Répartir les concepts sous les trois chefs : univoques, équivoques, analogues, ne va pas sans quelque affaiblissement de l'analyse primitive qui distinguait deux catégories, les univoques, puis les équivoques, parmi lesquels on discernait les équivoques « a casu » et les équivoques « αναλογως ». Classer les types de contemplation chrétienne en contemplation intellectuelle (théologie), contemplation acquise (méditation), contemplation infuse (passivité des dons du Saint Esprit), c'est user de distinctions maladroites, faites de pièces et de morceaux, étrangères d'ailleurs au vocabulaire et à la pensée de saint Thomas.

En tout cas, l'exégète ne devra pas céder à la tentation de

(1) « Rationes autem extraneas vocamus illas quae sunt ex communibus, quae in multis inveniuntur et nulli sunt propriae, quales sunt rationes logicae ». *In IV Phys.*, tr. 3, c. 1 (3, 305). « De rebus non fecerunt nisi logicam inquisitionem... Ego tales consequentias logicas in scientiis de rebus abhorreo ». *In I Met.*, tr. 1, c. 2.

s'appesantir sur la distinction qu'il analyse, comme si elle était le terme de son effort et de l'effort de son auteur. Il en faut recomposer les éléments pour rejoindre dans son unité concrète la réalité, qu'une abstraction nécessaire et valable, mais momentanée, a morcelée ; le bénéfice de la clarté qu'elle a ainsi procurée ne sera décidément acquis que par ce retour synthétique. Distinguer pour unir[1].

LES ACTIVITÉS DISCURSIVES

Cursus causae in causatum : saint Thomas, reprenant le mot du philosophe juif Isaac Israëli (xe s.), exprime avec lui par cette métaphore le mouvement d'une intelligence, quand, incarnée dans une matière, et solidaire alors du temps et de l'espace, cette intelligence est une raison, contrainte au *dis-cursus*[2]. Toutes les opérations que nous venons d'analyser, de la simple description jusqu'à la parfaite définition, s'accomplissent et ne peuvent s'accomplir que par cette « course » d'un intelligible à un autre. Observer en exercice, chez saint Thomas, cet entendement discursif, serait une entreprise sans fin, et par ailleurs il serait artificiel d'en classer d'une manière rigide, fût-ce par recours à Aristote, les divers procédés ; une fois de plus, il faut noter l'extrême mobilité de son style intellectuel, depuis la question dialectique jusqu'à la démonstration scientifique, et n'en dégager qu'avec discrétion les schémas théoriques.

De la question dialectique à la démonstration scientifique : pesez chacun de ces extrêmes, l'un tout au départ de l'éveil de l'esprit, dans la curiosité du premier « sic et non », l'autre à l'achèvement pesant et définitif des certitudes acquises ; le champ est immense, et les formes y prolifèrent, toutes génératrices de cette inférence qui porte l'esprit d'une position à une autre, συλ-λογοι de toute espèce[3] dont le syllogisme, dialectique ou scientifique, est le type le plus organique. Mais il serait de peu d'intérêt de s'en tenir à cette espèce d'analyse formelle des procédés ratiocinants

(1) On sait que c'est là le titre que J. Maritain a mis en tête d'un de ses ouvrages, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, pour exprimer la démarche de sa pensée.

(2) « *Ratio* discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac, in libro De definitionibus, quod ratiocinatio est cursus causae in causatum ». *De ver.*, q. 15, a. 1. Cf. *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1 : « Propriam rationis... est de uno in aliud discurrere ».

(3) « Est enim rationis proprium circa multa diffundi, et ex eis unam simplicem cognitionem colligere ». *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, ad 3.

de saint Thomas, depuis l'enthymème ou syllogisme tronqué jusqu'au sorite ou au dilemme[1]. C'est plutôt au tonus intelligible de ces procédés que nous voudrions nous attacher, et nous exercer ainsi à percevoir l'intime cohérence qui existe entre la vérité des conclusions acquises et la densité de l'esprit qui les engendre. Encore une fois, les articles de la Somme ne sont pas de petits blocs inertes, mais les expressions d'un entendement qui peu à peu dégage les ressorts intelligibles des choses.

Cette course de l'entendement d'un intelligible à l'autre se développe sur des parcours plus ou moins étendus, qui vont du simple déploiement qu'est l'explicitation d'un concept, jusqu'à la démonstration proprement dite où une troisième vérité sort effectivement de deux vérités préalables : opération créatrice de ce savoir qualifié dans lequel l'intelligence découvre les liaisons nécessaires dans la nature des choses, et obtient l'explication totale de leurs propriétés. Il est à prévoir qu'un si haut idéal, dans lequel passe tout le rationalisme grec, ne se réalise pas dans chaque article de la Somme : ni les objets ne le comportent, ni la vie de l'esprit ne le requiert. Même si la forme déductive du raisonnement y est observée, ce qui n'est pas si fréquent, il s'en faut que nous ayons là à chaque fois ce syllogisme du nécessaire qui crée la science. Ne bloquons pas les démarches de saint Thomas sur le prototype des Analytiques, mais reconnaissons-y le jeu de toutes les ressources qu'Aristote décrivait dans les Topiques, comme un art de l'invention et de la discussion. On a eu raison récemment de réhabiliter le rôle de l'*opinion* dans l'épistémologie d'Aristote[2], et il ne faudrait pas que le probabilisme des casuistes discréditât la connaissance « probable », si précieuse déjà, et seule concevable en d'immenses domaines.

Le premier effort sera donc de discerner sous des structures univoques, et contre la tentation d'aplatissement, la qualité de l'intelligibilité et de la certitude appropriées, que procure tel ou tel raisonnement, évidemment selon la distinction des deux grands types de démonstration, la démonstration par la cause *(propter quid)* et la démonstration par l'effet *(quia)*. La démonstration de l'immortalité de l'âme humaine n'a ni la même structure, ni le

(1) Nous serions cependant bien tentés d'observer en exercice chez saint Thomas ces mouvements « droit, circulaire, oblique », que le néoplatonisme chrétien avait reconnus, à l'image des mouvements de lieu, dans la vie de l'esprit. Cf. IIa IIae, q. 180, a. 6. Saint Thomas n'était pas qu'un praticien des Topiques et des Analytiques.

(2) L. M. Régis, *L'opinion selon Aristote*, Paris, 1935.

même ton, ni la même évidence terminale, que la démonstration de l'union consubstantielle de l'âme et du corps (La preuve en est qu'elles jouent en sens inverse dans le dynamisme originel de l'aristotélisme, qui commande la seconde, mais fait obstacle à la première). La dialectique de la béatitude, *III Contra Gentiles*, c. 25-48 et *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, q. 2, a. 1-8, se développe sur des points d'appui et selon des harmoniques très différents des bases physiques et des échelons spéculatifs sur lesquels prennent départ les cinq voies de l'existence de Dieu. Les analyses transcendantales du vrai (*De ver.*, q. 1, a. 1) ou du bien (*Ibid.*, q. 21, a. 1) ne peuvent se ramener à un syllogisme en forme.

Il importe non moins d'observer les soubassements sur lesquels reposent les prémisses, particulièrement la majeure, qui souvent puisent leur intelligibilité dans des options intellectuelles à peine explicitées, sinon parfois sur des axiomes (cf. *infra*). Les thèses intellectualistes de la béatitude (Iª-IIªᵉ, q. 3, a. 4), ou de la nature de l'*imperium* (*Ibid.*, q. 17, a. 1), sont appuyées sur une démonstration en règle ; il reste que, en sous-sol, elles impliquent une conception de l'esprit, un sens de l'agir humain, dont la majeure reçoit sa profonde lumière, mais qui demeurent impénétrables aux volontaristes ; ne pas s'arrêter avec complaisance à ces ressources sous-jacentes, c'est se condamner à ne percevoir de la preuve que sa carcasse, non sa lumière intérieure.

S'il est vrai que toute la force de la démonstration est puisée dans la découverte de la « cause propre » à partir des « principes propres » (*I Post. Anal.*, 2, 71 b 9-11), c'est à suivre dans les textes cette découverte que devra se consacrer l'interprète. Mais ce schéma idéal est rare, et le plus souvent l'appareil démonstratif s'étend sur plusieurs arguments, pris des divers aspects des objets en cause, et se développant soit en simple juxtaposition, soit en convergence ; il faut alors assurer et la valeur autonome des arguments et leur interférence, par une exacte détermination de leur point de départ. Les exemples abondent, en témoignage de la complexité du moindre des problèmes.

Au service de ce discernement, on ne manquera pas d'utiliser, soit par la comparaison des lieux parallèles, soit dans les contextes immédiats, la multiplicité des arguments apportés pour l'établissement d'une preuve. Ainsi pour la preuve de l'unicité de Dieu, dont l'exposé le plus simple se trouve *Iª Pars*, q. 11, a. 3, mais qui est présentée sous des formes variées, voire compliquées, dans le *Contra gent.*, lib. I, c. 42. Dans le *De ente et essentia*, la distinction réelle de l'essence et de l'existence est démontrée à partir d'éléments

différents, et parfois par des voies dérivées. Il ne faut ni sacrifier à la preuve unique, ni se complaire à la compilation des arguments, respecter en tout cas, même dans leur relativisme, leur valeur formelle ; un saint Augustin, ou, au temps même de saint Thomas, un Bonaventure s'engagent volontiers dans des agencements rationnels déconcertants, dans des arguments parasites : genres littéraires tout différents, ayant chacun leur valeur et leur rôle, et qu'il ne faut pas compromettre l'un par l'autre, car c'est l'esprit même de leurs auteurs et employeurs qui serait atteint. Entretenons en nous la crainte d'un nivellement scolaire de pareils génies.

Parmi les divers types de démonstration, il faut faire une place tout originale à la structure interne de certaines démarches métaphysiques telle la preuve de l'existence d'un être parfait par les degrés inégaux de l'être. Cette dialectique, qui est au sommet d'une métaphyisque de la participation, peut certes s'exprimer sous la forme d'un syllogisme ; en réalité la démarche de l'esprit est plus simple et plus concentrée : nous touchons là au point où l'intelligence fonctionne formellement comme nature proprement transcendante, non plus comme seule raison[1].

Ceci nous amène à évoquer en face des démonstrations où nous parcourons pas à pas des espaces intelligibles, ces syllogismes de pure exposition qui sont en réalité beaucoup plus des « ostensions » d'une intelligibilité déjà présente. La progression y est alors non pas tant dans les démarches visibles, même si on se plaît à les étaler, mais bien plus de l'ordre de la prise de conscience d'une réalité dès l'abord présente. Saint Thomas procède ici à la manière des penseurs de type platonicien, un Plotin, un Augustin ; Aristote n'est plus son maître de logique.

Les questions animées par un « sic et non » en règle ne se résolvent pas toujours par des démonstrations. Le plus souvent même, pour les raisons les plus diverses, à commencer par celle-ci que les objets en cause ne le comportent pas, les argumentations et leurs conclusions se tiennent dans les limites du probable (au sens aristotélicien

(1) Cf. l'observation et les analyses de L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1942, p. 353-355. L'auteur ajoute : « Cette démarche est d'ailleurs singulière par un autre aspect, en tant qu'elle est un départ qui jamais n'aboutit pleinement. Elle est toujours à recommencer, et elle n'est jamais aussi vraiment ce qu'elle doit être qu'autant qu'elle crée en nous la conviction et de sa nécessité et de son inévitable imperfection. Elle est une mise en route qui jamais n'atteindra ici-bas au repos de la pleine possession ». On ne peut mieux dire, ni trop insister sur le caractère de ce travail rationnel *à l'intérieur* du « mystère ».

du mot) : domaine immense, varié, où il semble que l'intelligence doive se sentir mal à l'aise, où en réalité elle témoignera de sa vraie finesse et de son plus bel équilibre. Accordons un tel gage à saint Thomas[1]. A saint Thomas théologien surtout, car s'il est un savoir où les objets ne comportent pas toujours la démonstration, c'est bien celui-là, où les objets sont, pour toute l'économie chrétienne, à la merci des vouloirs divins, et non commandés par d'internes nécessités. De fait tous les traités de christologie, d'anthropologie surnaturelle, de sacramentalité, commencent, à chacune de leurs étapes, par ce qu'on appelle un « argument de convenance ». Un tel argument se coule peut-être dans le moule syllogistique ; mais il serait bien naïf de jouer le jeu du syllogisme sans mesurer et la densité et le type d'intelligibilité que l'argument comporte[2]. Quant au mystère de Dieu même, que ne touche aucune contingence, c'est alors la transcendance d'un tel objet, au delà des rapports de création et de rédemption, qui frappe notre intelligence de radicale incapacité, et lui impose de ne construire, à l'intérieur de la foi, que des arguments de convenance (*Iª Pars*, q. 32, a. 1 : « ... Ratio non sufficienter probat radicem, sed radici jam positae ostendit congruere consequentes effectus »).

Il est impossible de ramener aux catégories et aux critères d'Aristote ces « arguments de convenance » des maîtres médiévaux (Aristote ne les eût pas traités sans mépris) ; les deux grandes classes de l'opinable (sans parler de la δόξα comme jugement d'existence des choses matérielles) : contingence des objets, foi dans une autorité, ont été par trop bouleversées en profondeur spirituelle, dans l'un et l'autre cas, par l'intervention du Transcendant révélé, pour n'être pas distendues au delà de leur compor-

(1) Aussi bien, sa conduite intellectuelle n'est que l'exercice des principes les plus explicites de sa méthodologie, à partir du fameux axiome de Boèce qu'il commente : « Eruditi est hominis unumquodque, ut ipsum est, ita de eo fidem capere tentare » (*In Boet. de Trin.*, lect. 2 et qu. 6 ; et *passim*) ; sans oublier les relativismes subjectifs, *In II Met.*, lect. 5, n. 334, à partir d'Aristote, *op. cit.*, 995 a 8-12.

(2) Ainsi faut-il tenir l'irréductible originalité du fait chrétien (christologique, anthropologique, sacramentel) à l'intérieur des catégories intelligibles qui le construisent rationnellement, et qui, syllogistiquement, se présentent en majeure d'argument. Cf. M. J. Congar, Article *Théologie,* dans *Dict. Théol. cath.*, col. 384-355, 391-392.

De même ne faut-il pas se contenter de dérouler les implications d'une définition, mais recueillir docilement et avec complaisance les données transmises et méditées par la pensée chrétienne : c'est elles qui sont régulatrices, sous l'appareil dialectique. Exemple : saint Thomas ne « déduit » pas d'une définition des missions divines leur condition concrète (Iª Pars, q. 43. a. 3). Cf. H. Dondaine, *La Trinité,* t. II, Paris, 1946, p. 432.

tement primitif. Le sol même de ces argumentations est différent, et donc, sous des techniques semblables, leur sève agit et leurs fruits mûrissent dans un tout autre climat d'intelligibilité. La « raison nécessaire » du fait de l'Incarnation, comme disait saint Anselme, développe des harmoniques humaines qui, saisissant et la nature humaine et le mystère de sa destinée, déclanchent des puissances de lumière ayant une autre valeur que les plus sûres géométries conceptuelles. Complaisons-nous à reconnaître la profondeur (et non la virtuosité) avec laquelle saint Thomas discerne, ordonne, dresse ces convenances internes, à tous les épisodes de l'économie chrétienne : fruit de cette vraie contemplation que comporte à sa racine la science théologique. Qui escamoterait cela pour poursuivre dans des distinctions subtiles la rationalité du mystère, irait à contresens autant de la vraie théologie que du travail réel de la pensée de saint Thomas.

Ce n'est pas là diminuer la rationalité de ces convenances. Quel équilibre délicat ! Il y a sept sacrements : ce fait, dont la théologie réfléchie venait seulement de prendre conscience et que le dogme de Latran (1215) avait explicité, est une donnée brute, qu'un positivisme traditionaliste se contenterait d'enregistrer : il y a si peu de « raison » pour fixer à sept le nombre des symboles efficaces de la grâce, à moins qu'on ne s'amusât à traiter sept comme un chiffre sacré. Mais voici des raisons : c'est que, au cours d'une vie humaine et dans la construction d'une communauté chrétienne, il y a sept circonstances constitutionnelles, si l'on peut dire, où la grâce du Christ doit saisir l'homme pour le diviniser dans les points cardinaux de sa vitalité (lisez *IIIª Pars*, q. 65, a. 1). Et pour mesurer l'intelligibilité de cet argument de saint Thomas, comparez-le à cette autre convenance à laquelle s'arrêtaient ses prédécesseurs Albert et Bonaventure, depuis Hugues de Saint-Victor, qui eux voyaient dans les sept sacrements les sept remèdes aux sept péchés caractéristiques ; dans ce cas, l'économie sacramentelle est une économie de réparation, tandis que, pour saint Thomas, elle est, au delà, une architecture promotrice de vie divine dans les structures de l'homme personnel et communautaire. Intuition théologale de haute portée, dont les répercussions s'étendront jusqu'au plus petit ad 3ᵘᵐ du traité des sacrements.

Autre exemple, non plus dans le cycle existentiel de l'incarnation, mais dans le cycle du mystère de la nature de Dieu où règne l'éternelle nécessité. Dieu se pense dans la production d'un verbe ; Dieu engendre un fils ; Dieu n'échappe pas aux lois métaphysiques de l'amour ; etc. : lois universelles de l'esprit, portées ici à leur

efficacité suprême, qui nous rendent non seulement recevable, mais harmonieux, non seulement harmonieux, mais intelligible et organique, le mystère de la vie divine. Richard de Saint-Victor s'était enivré de ces harmonies, et Anselme les avait dénommées « nécessaires »[1] ; saint Thomas, plus maître de lui alors qu'il pousse plus loin le jeu des concepts, les ramène à des « manifestations » : « Congruunt rationes ». Type de « preuve » tout différent de la démonstration, et non pas démonstration dévaluée par le mystère. L'esprit reste disproportionné au mystère ; mais, posé le mystère, apparaissent maintes données dérivées (ici, par ex., penser, c'est émettre un verbe) qui, rapprochées de Dieu Trinité se révèlent vérifiées dans un prototype incomparable. Qui ne perçoit pas cela, n'a jamais communié au grand œuvre théologal de saint Thomas et de ses semblables.

Dans un tout autre ordre, point de liaison nécessaire non plus dans cette « démonstration » de l'existence de dons au delà des vertus dans l'économie de la grâce en nous. Bien plus le donné révélé ne nous fournit là que de frêles amorces. Mais ces amorces sont recueillies par l'observation du dynamisme de toute vie de l'esprit, déjà notée par un Aristote ; et, munie d'une si puissante analogie, l'intelligence construit, dans l'unité de la vie spirituelle, ces deux types spécifiquement différents d'habitus et d'activités que sont les vertus et les dons (I^{a}-II^{ae}, q. 68, a. 1).

Ce n'est cependant pas seulement en théologie que sont mis en œuvre les arguments de convenance. La connaissance de l'univers et de l'homme ne méprise pas ces ressources d'intelligence. Elles vont des convenances purement imaginatives, poétiques, presque verbales, jusqu'à des harmonies objectives telles que la raison se laisse entraîner à une cordiale adhésion. Il les faut peser équitablement. Lorsque saint Thomas établit l'existence du libre arbitre, il ne procède ni par une analyse psychologique, ni par une réflexion métaphysique sur la nature de l'esprit ; ou plutôt, il ne fait qu'amorcer de telles argumentations à l'intérieur d'une vue d'ensemble de l'univers et de la hiérarchie des êtres : l'ordre de l'univers appelle la présence d'une catégorie d'êtres qui soient doués, au sommet des valeurs croissantes de l'action, de la capacité de se mouvoir par un jugement intérieur sur leur action (*De ver.*, q. 24, a. 1). Ainsi saint Thomas situe-t-il souvent l'homme et

(1) RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, prol., *P. L.*, 196, 890 ; S. ANSELME, *Monologion*, *P. L.*, 158.

définit-il sa condition comme une nature composée d'esprit et de matière, à l'interférence de deux mondes[1].

Le cas le plus typique de cette preuve prise « ex ordine universi » est celle qu'il apporte à la démonstration de sa thèse de la différence spécifique des anges entre eux : les individus d'une espèce n'ont aucun ordre essentiel entre eux, effet de la débilité des êtres inférieurs, métaphysiquement inordonnables ; mais si nous montons dans l'échelle des êtres, un ordre exprès doit régner, dans la proximité du principe de l'univers ; les anges seront donc des espèces, coordonnées entre elles selon leur plus ou moins grande perfection ontologique, et non plus par des éléments accidentels (*De spir. creat.*, q. 1, a. 8, Secunda ratio). A qui voudrait la mesurer sur sa seule rigueur logique, cette argumentation apparaîtrait chargée de présupposés gratuits ; mais sa collocation dans une Weltanschauung lui donne son ampleur et sa force de suggestion.

De plus grand intérêt pour nous et pour toute la théologie est cette fameuse « démonstration » de la nécessité de l'ordre surnaturel pour la totale béatitude de l'homme. Avant de s'engager dans les exégèses analytiques, il faut mesurer l'ampleur de la vision métaphysique à laquelle nous invite saint Thomas, dans un univers ordonné où toute nature n'atteint sa perfection que par sa conjonction avec la nature immédiatement supérieure, et non par ses seules forces internes (IIª-IIªᵉ, q. 2, a. 3). Les lois de cette subalternation perfectrice définiront et la gratuité et la cohérence de l'ordre surnaturel, nous disons aujourd'hui sa convenance.

Qu'on procède par analogie ou par vision harmonieuse de l'univers, de tels arguments prennent valeur dans la mesure où ils révèlent, au delà des convenances extrinsèques d'abord reconnues, une cohérence interne des structures des êtres en cause. Il les faut pousser jusque-là, pour bien lire les textes. Ils avancent ainsi vers une intelligibilité réelle, qui, à la limite, en droit du moins, atteindrait la qualité et les bienfaits d'une démonstration. Ainsi création (contingente) et incarnation (supercontingente) apparais-

(1) L'analogie reste parfois toute extérieure, par exemple lorsqu'il appuie sa thèse de l'unicité du libre arbitre sur la correspondance entre l'homme-microcosme et le macrocosme (*De ver.*, q. 24, a. 5, sed contra). Assez souvent cette correspondance entre microcosme et macrocosme joue dans l'esprit des médiévaux : « Ordo partium in microcosmo sive in minori mundo respondet ordini partium in majori mundo ; sed sic videmus in natura corporis humani, quod supra cor, quod est calidum et naturae igneae, ponitur cerebrum, quod est frigidum et naturae aqueae ; ergo in majori mundo supra solem et alia corpora calefacentia erit ponere naturam aqueam ». S. BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 14, p. 1, a. 1, q. 1.

sent, dans le thème dionysien de la participation, comme des fécondités du souverain bien ; ainsi la transmission du péché originel apparaît logique, à considérer l'humanité comme un seul homme dont nous sommes les membres (I^{a}-II^{ae}, q. 81, a. 1). Périodiquement, les théologiens sont entraînés vers le danger d'évacuer alors le mystère : belle tentation, où la raison théologique trouve sa gloire et sa limite. Malheureux qui ne l'a pas éprouvée !

Faut-il trouver un indice de la portée de ces arguments dans l'emploi des termes : *Necesse est... Oportet... Evidens ratio...?* Saint Thomas emploie le plus souvent l'épithète *conveniens*, et il eut plusieurs occasions d'en définir le sens (*I^{a} Pars*, q. 32, a. 1, pour le cycle du mystère de Dieu ; *III^{a} Pars*, q. 1, n. 2, pour le cycle de l'incarnation). Mais aussi passent ici ou là le *necesse* ou l'*oportet*, sans qu'il faille urger le sens de ces expressions. Les *necessariae rationes* d'Anselme hantèrent toujours l'École ; mais les maîtres, à la suite d'Anselme, ne conçoivent ces audaces et ces nécessités que dans le mystère où la foi les a introduits.

Les axiomes. — S'il est vrai que la densité intellectuelle d'un argument a sa source dans la majeure, ou du moins dans le principe auquel il se réfère pour toutes ses démarches, il nous faut insister sur le cas de ces raisonnements entièrement commandés et enveloppés par des propositions dans lesquelles s'énoncent des jugements très généraux, indémontrables en dernier ressort, acceptés pour leur lucidité intrinsèque, dont la formule abstraite et impérative fait pressentir et l'immense portée et la valeur d'intelligibilité. « Supremum infimi attingit infimum supremi » ; « Primus in unoquoque genere est causa omnium illius generis » ; « In quolibet genere id quod maxime dicitur est principium aliorum » ; « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur » ; « Ordo agentium respondet ordini finium » ; etc. Ce sont là des axiomes (*dignitates*, comme dit la traduction latine du mot grec ; *communes animi conceptiones*, comme dit la langue de Boèce), qui soutiennent et animent plusieurs des grands textes et des grandes perspectives systématiques de saint Thomas.

Ces propositions, énoncées atomiquement, oscillent entre le théorème absolu solidaire de la cohérence interne d'un système de pensée, et le lieu commun comportant plus de densité verbale que d'efficacité scientifique. « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur » : ce fut, dans le néoplatonisme, une loi fondamentale de la participation, dans l'explication du devenir cosmique (*In lib. de Causis*, prop. 12 : « Causa est in causato per modum causati » ;

In lib. de div. nom., cap. 5, lect. 1) ; mais ce peut être aussi un vague énoncé de sens commun, pour récipient de tout genre. Le traitement d'un axiome est donc délicat, d'autant plus délicat qu'on en doit préciser le sens non à la manière d'un terme à définir, mais à la manière d'un jugement : la signification d'un terme s'établit par des références à d'autres termes grâce auxquels on le peut définir, puis dénommer avec la part de convention que comporte un vocabulaire ; une proposition exprime un acte de juger, dans lequel s'engage l'intelligence. Cet engagement peut être pris sous une nécessité hypothétique, parce que telle proposition est nécessaire pour mener telle ou telle démonstration (c'est le sens moderne du mot axiome, ou le cas des arguments « ex suppositione » dans l'École) ; mais il peut être catégorique, malgré l'indémonstrabilité de la proposition, en vertu alors d'un complexe de perceptions qui commandent un ensemble systématique. Beaucoup de nos axiomes médiévaux ont manifestement une couleur, une origine néoplatoniciennes ; c'est dans la perspective du système — dionysien, par exemple — qu'ils jouent normalement[1]. Leur emploi vaut certes en dehors ; mais il faut alors, pour sortir d'ambiguïté, indiquer les motifs de l'impératif sous lequel on les présente, et déterminer les points sur lesquels il est destiné à porter. Saint Thomas explique la hiérarchie génétique et dynamique des puissances de l'âme par recours aux axiomes néoplatoniciens de l'émanation et du contact hiérarchique (*I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 3 ; *Iª Pars*, q. 77, a. 7 ; q. 78, a. 2) ; le principe aristotélicien « Ab uno primo et simplici non procedit nisi unum » (*Phys.*, VIII, 6) commande la dialectique de l'un et du multiple dans le processus de l'émanation créatrice, et certes non sans ambiguïté (*De Pot.*, q. 7, a. 1, obj. 1 ; q. 3, a. 4, corp. ; q. 3, a. 6, ad 22)[2]. « Ars imitatur naturam » : induction généralisée et tournée en principe ; elle est de grande valeur ; mais l'utiliser en axiome pour définir les devoirs d'un prince (*De reg. princ.*, I, 12) ne vaut pas le recours

(1) L'un des premiers efforts d'une théologie se constituant en science, au XIIe siècle, par une axiomatique précisément, s'est développé dans une atmosphère néoplatonicienne : Alain de Lille († 1203) dans ses *Regulae de sacra theologia* (*P. L.*, 210, 621-684) et Nicolas d'Amiens dans son *Ars catholicae fidei* (*ibid.*, 595-618).

(2) Le P. Geiger attire justement l'attention sur l'usage que fait saint Thomas de principes empruntés à des systèmes que par ailleurs il considère comme erronés dans leur ensemble. Bien plus il ne prend pas toujours la peine de rectifier ces principes ambigus chaque fois qu'il les invoque. Cf. *La participation dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1942, p. 163, note. Plusieurs de ces principes et axiomes, précisément, de type platonicien, sont examinés dans cet ouvrage.

aux principes spécifiques d'une analyse morale et politique (II^{a}-II^{ae}, q. 47, art. 10-12).

Aussi ne faut-il recourir qu'avec beaucoup de discernement à ces listes d'axiomes qui coururent dans la basse scolastique, et qu'on trouve aujourd'hui encore dans les tables des ouvrages scolaires. Moyennant quoi, on n'appréciera jamais trop leur valeur d'intelligence, et, en tête des articles où saint Thomas les emploie, il les faut méditer profondément.

Les résolutions. — C'est dans la même zone platonicienne qu'il faut situer un autre type d'activité discursive, à l'opposé de la démonstration. La démonstration se construit dans une *deductio*, par laquelle on tire analytiquement un prédicat contenu dans un sujet, parce que ce prédicat fait partie du sujet ; à l'inverse on peut remonter du contenu d'un sujet à ses présupposés nécessaires, à ses conditions d'intelligibilité, par une *reductio*, qui décèle ainsi des implications d'un tout autre genre : c'est une *resolutio* — au sens strictement technique — par laquelle la pensée, en possession du complexe, retrouve le simple, jusqu'à la contemplation même de l'être[1].

Nous avons eu l'occasion, à propos de l'analyse métaphysique, de souligner l'originalité et les exigences d'une telle opération de l'esprit ; nous la retrouvons ici, par un autre biais, et il nous paraît indispensable d'insister sur sa conduite et ses structures. Saint Thomas n'en a pas, il est vrai, décrit les démarches, comme il l'a fait pour la déduction syllogistique ; mais il en a usé, et non sans une claire conscience de son originalité[2]. Le cas majeur est celui

(1) Voici le principal texte où saint Thomas définit cette opération : « Sic igitur patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem... Quandoque ratio procedit de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas, vel per effectus extrinsecos... Quandoque vero proceditur de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas. Componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particularia proceditur ; resolvendo autem, quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis, et eorum quae sunt entis in quantum hujusmodi » (*In Boetium de Trin.*, q. 6, a. 1, ad 3 quaest., in corp.).

(2) G. Rabeau a justement insisté sur le rôle de la « résolution » dans son ouvrage sur l'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas, *Species, Verbum*, Paris, 1938, p. 173-179, 214 : « ... Par l'analyse de la structure de la *species* et par la *réduction*, le thomisme a à sa disposition un mode de découverte et de preuve qui est plus simple que le raisonnement syllogistique. Il possède le principe et la méthode d'une métaphysique réflexive, et saint Thomas en a pleinement conscience ».

des transcendantaux, à la notion desquels nous conduit la « réduction », et pour lesquels elle fournit l'instrument propre d'analyse. Exemple, l'implication du vrai et du bien : le bien suppose le vrai, car, comme fin, il est une forme, et donc une réalité connaissable, vraie parmi les vrais ; le vrai implique le bien, et de fait, le vrai, terme de l'opération intellectuelle, est pour elle un bien. Cf. *De malo*, q. 6, a. 1 ; *De veritate*, q. 21, a. 1.

La dialectique de l'action humaine s'éclaire par ce même procédé de résolution aux profondeurs du vouloir humain : la volonté poursuit la fin immédiate de ses actes par l'efficacité d'une fin suprême, de sorte que ses biens particuliers prennent valeur dans ce vouloir universel qui par eux nous conduit au bonheur ; la moindre action, avec son bien particulier, est chargée intelligiblement et réellement de la volonté même qui nous porte à l'absolu, et c'est là la mesure de son tonus moral. La complaisance dans l'amour d'un bien particulier — que le jansénisme condamne comme une *cupiditas* parce qu'il disjoint cet amour du vouloir universel — trouve sa légitimité, sa force, sa pureté, dans cette réduction interne, dans ce mouvement d'approfondissement au delà de sa détermination concrète. Tout le début de la Iª-IIªᵉ (qu. 1 et 2) illustre à point cette méthode[1].

L'application la plus notable de l'analyse réductive est celle des cinq « voies » par lesquelles saint Thomas prouve l'existence de Dieu, en remontant d'un « fait métaphysique » : le devenir, l'ordre des efficiences, la contingence, etc., à ses présupposés nécessaires, et en définitive à l'Être pur. Toute la dialectique de l'essence et de l'exister, distincts dans la créature dont c'est là la déficience ontologique, uns en Dieu qui est l'*Ipsum Esse*, se développe selon la technique et dans l'atmosphère de la *resolutio*. C'est dire alors combien diffèrent, techniquement et spirituellement, le Dieu d'Aristote et le Dieu de saint Thomas, parce que diffèrent la preuve aristotélicienne du premier moteur, ontologiquement absent de tout le reste, et la voie thomiste vers l'*Ipsum Esse subsistens*, dont l'être des choses révèle la présence, par sa déficience même. L'intellectualiste *resolutio* comporte un acte religieux, que ne doit jamais masquer l'échafaudage rationnel ; dialectique et contemplation y demeurent affectueusement conjuguées, dans une très haute expérience.

L'histoire, l'histoire de la pensée grecque, mais aussi l'histoire

(1) Cf. les réflexions d'A. Forest, *Consentement et création*, Paris, 1943, p. 140-183, que nous faisons nôtres ici.

occidentale, révèle combien le comportement de la *resolutio* ou *reductio* est lié à un système que saint Thomas réprouve : c'est Scot Érigène, avec son néoplatonisme ingénu et violent, qui avait mis en circulation ce terme même de *resolutio*, pour désigner une opération de l'esprit aussi essentielle que les trois autres : division, définition, démonstration[1]. Saint Thomas critique l'usage généralisé de la « via resolutoria » par Ibn Gebirol[2], et déjà Albert le Grand avait dénoncé, à l'origine des erreurs panthéistes de David de Dinant, la méthode des « résolutions » à l'Un absolu et simple[3]. Une fois de plus nous observons que les systèmes ne peuvent accaparer les trésors qu'ils exploitent, et pas même leurs méthodes : la *resolutio*, âme et technique du retour à Dieu, ou, si l'on préfère, de la recherche de l'absolu, n'est pas liée à la dialectique des Idées ; elle est la méthode même de la réflexion transcendantale, fût-ce dans une philosophie réaliste où le sens du concret soutient la plus haute contemplation, parce que les transcendantaux y sont connaissables dans le devenir et dans le temps. Ni Plotin, ni Aristote, même là où ils sont présents ; c'est l'une des pièces les plus personnelles de la méthodologie de saint Thomas.

LES RÉFUTATIONS. — Nous ne pouvons achever cette description des divers types d'activité discursive chez saint Thomas, sans attirer l'attention sur un dernier élément de son travail, secondaire puisqu'il est provoqué du dehors, mais dont l'incidence n'est pas sans révéler les tournures de l'esprit : par quelles réactions s'inscrit dans son texte la controverse suscitée par l'opposition de ses partenaires ? comment mène-t-il une discussion et entreprend-il une réfutation ? Étant donnée la liaison congénitale de la pensée scolastique avec la méthode du *Sic et Non*, un tel secteur prend une grande importance[4].

(1) « [Dialectica] bis binas partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare *diairetikê, oristikê, apodeictikê, analutikê*, easdemque latinaliter possumus dicere divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam, Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resolvit ». SCOT ÉRIGÈNE, *De praed.*, I, 1 (*P. L.*, 122, 358 A). Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933, p. 305-306.

(2) S. THOMAS, *De subst. separ.*, c. 5 : « [Avicebron]... quadam resolutoria via processit, investigando compositiones rerum ».

(3) ALBERT LE GRAND, *Sum. theol.*, IIª P., tr. 12, p. 72, m. 4, a. 2 : « In omnibus resolutionibus sic est, quod contingit devenire ad unum simplicissimum, quod ulterius non resolvitur et in quo non differunt ea quae resolvuntur ».

(4) L'observation en est expressément faite par saint Thomas : « Expedit autem

La lecture des œuvres de saint Thomas vient confirmer entièrement les témoignages que nous ont transmis ses contemporains sur son tempérament : grande maîtrise de soi, sérénité d'esprit et de mœurs, placidité un peu massive dans les relations, au sommet liberté spirituelle de la contemplation. Saint Thomas livra, toute sa vie, du premier jour au dernier, une bataille acharnée, soit dans son entreprise générale de construire une science théologique avec toutes les ressources de la pensée grecque, soit dans les divers épisodes de l'entrée d'Aristote (en particulier à la pointe extrême de la crise, avec Siger de Brabant), du développement de la théologie (les « trois opinions » sur l'Incarnation, la structure des sacrements, etc.), de l'évolution des institutions (en particulier, les formes nouvelles de la vie religieuse et de l'apostolat). Son œuvre n'en peut qu'être constamment marquée ; elle n'en est pas moins libre, de fond et de forme. Nous aurions à observer de près et ces épisodes et cette entreprise, si nous étudions les œuvres de saint Thomas polémiste ; nous voulons seulement relever les traits qui caractérisent sa démarche intellectuelle en de telles conjonctures.

Notons d'abord, sans démentir ce que nous avons dit, quelques vivacités de plume, qui, ici et là, nous jettent brusquement au centre de la polémique, presque de la bataille, puisque, en janvier 1256, ce fut sous la protection des archers royaux que le collège de Saint-Jacques put continuer son enseignement universitaire. « Non sufficit eis, dit de ses adversaires saint Thomas, iniquitatem propriam devorare, vel proximos laedere, sed quod semel oderunt, per totum orbem conantur infamare, et ubique blasphemias seminare »[1] ; et les mêmes âpretés reparaissent, en 1269-1270, contre la « pestifera doctrina »[2] de qui voulait ruiner, avec son Ordre, le mouvement évangélique dont il fixait la vérité et le crédit. On connaît le mot prononcé contre Averroès qui compromettait Aristote, lui le Commentateur par excellence : « potius depravator »[3] ; et l'on pourrait dresser une liste des opinions que, en divers domaines il qualifie de « frivoles », de « dérisoires ».

ei qui vult cognoscere aliquam veritatem, ut sciat dubitationes quae sunt contra illam veritatem, quia solutio dubitatorum est inventio veritatis, ut dicitur III Met., c. 1 [995 a 29-33]. Et ita ad sciendum veritatem multum valet videre rationes contrariorum opinionum ». *In I de Caelo*, l. 22, n. 2. Cf. *De perf. vitae spir.*, c. 26 in fine : « Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo, aperitur veritas et falsitas confutatur ».

(1) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1257), fin du prol.

(2) *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270).

(3) « Averroes qui non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator ». *De unit. intellectus.*

Cela noté, avec une certaine complaisance humaine, il reste que, chez saint Thomas, la rencontre avec un adversaire se présente comme un dialogue où la pensée de l'autre, loin d'être barrée, entre dans la recherche entreprise. Pour les anciens, pour les « autorités », c'est sans doute, nous l'avons vu, le parti-pris d'interprétation bienveillante que comporte l'« exposition révérentielle » ; mais il y a plus que cela puisque, pour les contemporains, Guillaume d'Auxerre, Albert le Grand, Bonaventure, etc., l'esprit lui-même se fait sensible aux motifs de leur opinion, en observe le bien-fondé, délimite les domaines où elle porte et qu'une précieuse distinction vient fixer. L'opposant peut ainsi à son tour prendre part au dialogue, puisqu'il voit assumer la part de vérité qu'il avait perçue, et qu'il retrouve équilibrée dans une plus ample synthèse[1]. « Frère Thomas, déclare Tocco son biographe, réfute un adversaire comme on instruirait un disciple »[2], par cette illumination intérieure de l'esprit que Thomas lui-même décrit en termes augustiniens dans son *De magistro*. C'est bien cela. Voyez par exemple les grandes questions du *De veritate*, celle des idées, où sont intégrés les thèmes dionysiens (q. 3), celle de la vie de l'esprit, où l'intériorité augustinienne est satisfaite (q. 10), celle de l'immanence des transcendantaux, où l'on bénéficie de l'effort des platoniciens (q. 21, a. 5), et tant d'autres, dans le va-et-vient de la discussion, où, d'une manière ou d'une autre, part est faite aux positions opposées : « Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum » (à propos de la structure humaine de la foi, IIª-IIªᵉ, q. 2, a. 1). Le plus souvent le « Per hoc patet responsio ad objecta » d'un article n'est pas le simple enregistrement de réflexions adjacentes, mais introduit dans le corps même de la thèse les éléments discernés vrais dans les thèses adverses : « Utraque enim pars objectionum secundum aliquid vera est » (à propos du rôle de l'humanité du Christ, où est recueilli et construit l'apport de la théologie grecque, IIIª Pars, q. 64, a. 3).

Observons qu'il ne passe en cela aucune mollesse intellectuelle : les énoncés sont nets, les arguments serrés ; c'est la même concision

(1) « La première chose à faire, si l'on veut détruire quelque opinion, elle est de s'en rendre maître un peu plus que ceux qui la soutiennent le mieux » (P. Valéry). « Oportet amare utrosque, dit S. Thomas, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adjuverunt ». *In XII Met.*, l. 9, n. 2566.

(2) GUILLAUME TOCCO, *Vita*, 5, 27.

dure. La vérité commande, dans cette charité de l'esprit, la plus difficile des charités[1].

GENÈSES ET HISTOIRE

Entrer dans la pensée de l'autre, ce n'est pas, disions-nous, molle bienveillance, mais œuvre positive d'intelligence. En voici la preuve, sur un terrain plus étendu, là où saint Thomas pose, élabore, et résout un problème par l'examen de sa genèse historique, au courant des solutions jusque-là apportées par la suite des philosophes. Il y a en effet bon nombre d'articles ou questions disputées qui se présentent non comme une enquête objective et statique, mais comme un relevé dynamique des étapes parcourues par l'homme en quête de solution. Nous songeons non aux « status quaestionis » fréquemment établis par l'énumération des opinions, mais aux textes où l'on vise à l'intelligibilité intérieure des systèmes, fussent-ils jugés erronés, par le discernement des problèmes et de leur évolution. En voici les plus remarquables cas.

Sur les deux principales lignes de grande résistance que présente la pensée chrétienne à la philosophie aristotélicienne, la création de l'univers et la spiritualité de l'âme, saint Thomas découvre la problématique du Stagirite, pour en montrer les limites tout en agréant les valeurs vraies. « Aristote n'a pas pris en considération l'origine de l'être total, mais il a procédé à partir du mouvement qu'un agent commence à produire, ce qui est considérer une cause particulière, non la cause universelle ; d'où, à partir du premier moteur, sa thèse de l'éternité du monde... »[2]. « Aristote a procédé à l'étude de l'intelligence à partir de sa ressemblance avec les sens »[3].

Platon et les platonismes successifs font l'objet d'observations analogues, où la tension se développe inversement, puisqu'ici on veut, au delà de la condamnation de l'ensemble du système, ménager les admirables vérités qui inspireront la doctrine d'Augus-

(1) Cf. P. Glorieux, *Un maître polémiste : Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges de science religieuse* (Lille), V (1948), p. 158-174.

(2) *De pot.*, q. 3, a. 17, ante finem : « Non processit (Aristoteles) ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum ; quod est particularis causae, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam ».

(3) *De spirit. creat.*, a. 9 : « Aristoteles processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus ».

tin, et donneront à la pensée chrétienne les dimensions métaphysiques de sa noétique. Le texte du *De spirit. creat.*, a. 10, ad 8 est célèbre : il en faut dégager la charpente et mesurer le profond sens des développements et des intuitions. Ailleurs, toute la dialectique morale d'Augustin est caractérisée, avec ses limites, dans ce mot occasionnel : « Augustinus loquitur de natura humana non secundum quod consideratur in esse naturali, sed secundum quod ordinatur ad beatitudinem ». *Ibid.*, a. 8, ad 1[1].

De plus grande perspective et de parfait discernement sont les textes où saint Thomas décrit les étapes du développement de la pensée grecque, spécialement au plan de la métaphysique de l'être jusqu'aux requêtes d'un créateur : *De pot.*, q. 3, a. 5 ; q. 3, a. 17 ; *De spirit. creat.*, a. 5 ; Ia Pars, q. 44, a. 2 : « Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis... ».

Les erreurs de la métaphysique des formes et des qualités s'expliquent par les diverses tentations que rencontre l'esprit dans les illusions du langage et de l'imagination (*De virt. in communi*, a. 11) ; la séduction du panthéisme spiritualiste n'est pas sans motifs psychologiques profonds (*Cont. Gent.*, lib. I, c. 26) ; c'est pour évacuer le temps du récit biblique de la création qu'Augustin a inventé les catégories de « connaissance du matin » et « connaissance du soir » (*De ver.*, q. 8, a. 16)[2]. De même c'est à partir du développement scandé et motivé par les essais hérétiques que *IV Contra Gentiles*, c. 28-39 amène la notion dogmatique d'union hypostatique.

Bref, saint Thomas met en œuvre avec perspicacité le principe méthodologique d'Aristote : « A considérer les choses dans leur

(1) Cf. ce que dit aujourd'hui E. Gilson : « C'est un fait capital pour l'intelligence de l'augustinisme, que la sagesse, objet de la philosophie, se soit toujours confondue pour lui avec la béatitude ». *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1929, p. 1.

(2) A. Mansion observe justement : « Qu'il soit question d'opinions touchant la psychologie, la physique ou la physiologie, toujours saint Thomas tient à situer dans l'ensemble de leurs systèmes les vues particulières émises par des philosophes grecs sur tel point de détail. Son exégèse historique prend ainsi un caractère beaucoup plus compréhensif que celle d'Alexandre ; l'interprétation n'est pas moins historique, l'est peut-être davantage, mais devient du fait plus philosophique, remontant aux principes qui ont amené les penseurs de l'antiquité aux conclusions, dont on recherche le sens exact ». *Le commentaire de S. Thomas sur le* De sensu et sensato *d'Aristote*, dans *Mélanges Mandonnet*, I (Bibl. thomiste, XIII), Paris, 1930, p. 98. Les meilleurs interprètes modernes d'Augustin reconnaissent cette perspicacité historico-philosophique dans l'exégèse de saint Thomas ; cf. E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris, 1925, p. 412 (à propos de *De ver.*, q. 11, a. 1).

genèse, on en obtient une parfaite intelligence »[1]. Le principe vaut dans la vie de l'esprit comme dans la nature des choses. Ce n'est pas que saint Thomas procède là en historien pur, traitant les philosophies comme des événements ; il est philosophe ; mais sa sensibilité à la cohérence de l'esprit, aux lois de la recherche, à la dialectique interne des idées, à la relativité des systèmes, lui procure l'une des plus fines qualités de l'esprit historique, dont Albert le Grand, plus curieux et érudit cependant, était beaucoup moins pourvu.

INTELLECTUS ET RATIO

Intellectus est rationis principium et terminus.
In III Sent., d. 35, q. 1, a. 3, sol. 2.

Au terme de ces analyses, interminables et cependant toujours incomplètes, nous surmontons mal un sentiment de déception : après avoir accumulé tant et tant de traits, nous savons bien que nous n'avons pas rejoint la souplesse vivante de l'esprit. Plus nous dégageons dans leur diversité les démarches intérieures de la raison en travail, plus nous nous sentons contraints, pour les bien saisir, de les dépasser, dans les intuitions qui les commandent et les légitiment. « Il est essentiel au thomisme, dit M. Maritain[2], d'exiger que tout ce qui est de la construction et de la machinerie soit rigoureusement subordonné à ce qui est de l'activité immanente et du mouvement vital de l'intellection : ce n'est pas un système, un *artefactum*, c'est un organisme vital. Ses liaisons internes sont des liaisons vitales où chaque partie existe de l'existence du tout. Les parties principales n'y sont pas des parties initiales, mais plutôt des parties dominantes ou des parties centrales, dont chacune est déjà virtuellement le tout ». Sans doute en va-t-il ainsi de toute grande pensée ; mais, chez saint Thomas, l'appareil didactique masque plus qu'ailleurs la présence de l'esprit. Il faudra donc poursuivre, au prix d'une lente et tenace maturation, les grandes vues intellectuelles en œuvre dans les constructions, et n'en pas rester aux anatomies, si exactes soient-elles. Toutes les thèses de l'anthropologie, par exemple, sont commandées par deux ou trois perceptions maîtresses sur la condition humaine, au delà de toute démonstration. A plus forte raison dans les zones théologiques, où la communion au mystère cerne tout l'effort de concep-

(1) *Pol.*, I, 2, 1252 a 24-26.
(2) J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. xv.

tualisation : options organiques, sur l'unité du Verbe incarné, sur l'absolu de la grâce, sur le réalisme sacramentel, etc., au terme d'une longue contemplation.

A certains points cardinaux, sous peine de réduire la tension interne du système à une dialectique de *Sic et Non*, précieuse expression d'ailleurs de cette tension, nous devrons atteindre la cohérence secrète d'une double intuition, tel le cas, au cœur du problème de la création, de l'indépendance souveraine de Dieu et de la valeur métaphysique de la réalité ; ou, dans la conception de l'homme, l'accord de la liberté de l'esprit et de son engagement dans l'univers. C'est au delà de la raison raisonnante qu'est l'intelligence[1].

De là procèdent et le déterminisme et la relativité du système, dans la doctrine de saint Thomas. Déterminisme : toutes les pièces de la construction sont solidaires, aucun concept n'a son plein sens que par référence à l'ensemble. Le commentateur, le bon commentateur, excelle à déceler ces liaisons ; bien plus, conduit par la nécessité des idées, il semblera parfois aller plus loin que son maître dans la logique du système : entreprise redoutable. Mais aussi n'avons-nous pas à faire à un univers clos, si précisément l'entendement reste soumis à l'esprit, à cet esprit qui déjà, dans la construction du système a procédé à des reprises imprévues sur des univers étrangers. Ainsi avons-nous vu saint Thomas l'aristotélicien assumer la *resolutio* néo-platonicienne, ou se nourrir des grands thèmes augustiniens de l'illumination intérieure (comme nous voyons aujourd'hui certaine philosophie unir la mathématisation cartésienne du monde et la dialectique hégélienne de l'histoire) ; en théologie trinitaire, il adopte les points de départ et les concepts de base d'Augustin, jusques et y comprise la théorie minimiste des appropriations ; mais il voit les processions éternelles au principe de la procession des créatures, comme les contemplaient les Grecs. Point de concordisme certes, ni d'éclectisme, car sa pensée reste dure, comme elle demeure une ; mais son point de vision était, même dans sa fidélité aristotélicienne, au delà d'Aristote, tout comme sa foi traitait de haut les meilleures théologies, toujours inadéquates au donné révélé. Lui-même parfois décèle ces transferts systématiques. « La pensée, continuait M. Maritain dans le texte cité plus haut, n'y fait pas un choix personnel entre les éléments du réel ; elle a une ouverture infinie

(1) « Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus qui est rationis origo ». *I. C. Gent.*, c. 57.

sur eux tous ». Peut-être pourrait-on, comme par contre-épreuve, observer parfois les « contures » qui subsistent après le passage de l'esprit ; je pense, par exemple, à tels détails textuels dans la fameuse question *De ideis*, où l'individualisme des relations de créature à Dieu doit respecter la métaphysique de l'Un.

C'est précisément par l'esprit qu'une philosophie, ou une théologie[1], sont intemporelles et permanentes, alors que les éléments systématiques y sont solidaires de leurs sources et de leurs contextes historiques, truchements nécessaires d'ailleurs pour atteindre l'esprit, le transmettre, le conserver[2]. Le temps n'est donc pas extérieur à la pensée, et la tentation de définir l'essence du thomisme par des formules indépendantes des œuvres et contingences où elle s'est exprimée, court les risques de toute abstraction ; l'esprit et l'œuvre ne font plus qu'un, bien qu'ils soient réellement deux. Pour parer au péril de cette abstraction, il faut tendre à la perception concrète de l'esprit en travail dans les plus modestes incarnations et les plus accidentelles rencontres : « condensation, dans un esprit génial, d'une énorme durée qui, en remontant vers le passé, va se ramifiant et se diluant presque à l'infini, mais qui, dans la création, se ramasse et s'unifie pour se projeter ensuite dans la richesse multiple de ses œuvres. Cette durée intérieure, qui condense tant de passé, est bien différente du temps extérieur de l'expression... Comme M. Bergson l'a suggéré, si Platon fût né dans un autre temps, sa pensée eût été la même, bien qu'il n'eût pas écrit une ligne de ce qu'il a écrit... Cette durée interne [d'une philosophie, d'une théologie], c'est l'avenir que toute doctrine porte en elle, qu'elle annonce, qu'elle désire ; cet avenir, c'est, par exemple, toutes les reprises du platonisme [du thomisme], qui font que l'on peut dire que l'histoire du platonisme [du thomisme] n'est pas encore achevée. Ces reprises ne sont jamais des recommencements ; elles sont elles-mêmes créatrices, elles reproduisent la même doctrine, mais dans une atmosphère nouvelle ; et dans leur progrès et leurs tentatives répétées, elles tendent à rendre effective cette opération que l'historien n'a pas le droit de faire

(1) En théologie c'est par l'*Esprit* tout court, la parole de Dieu dans l'Écriture.

(2) Nous prenons ici à notre compte les développements de M. E. Bréhier sur *La philosophie et son passé*, Paris, 1940, p. 40-43, nous permettant d'emprunter jusqu'à ses expressions, et d'appliquer au thomisme et à l'étude de saint Thomas, ce qu'il observe dans toutes les grandes doctrines philosophiques, dans le platonisme par exemple.

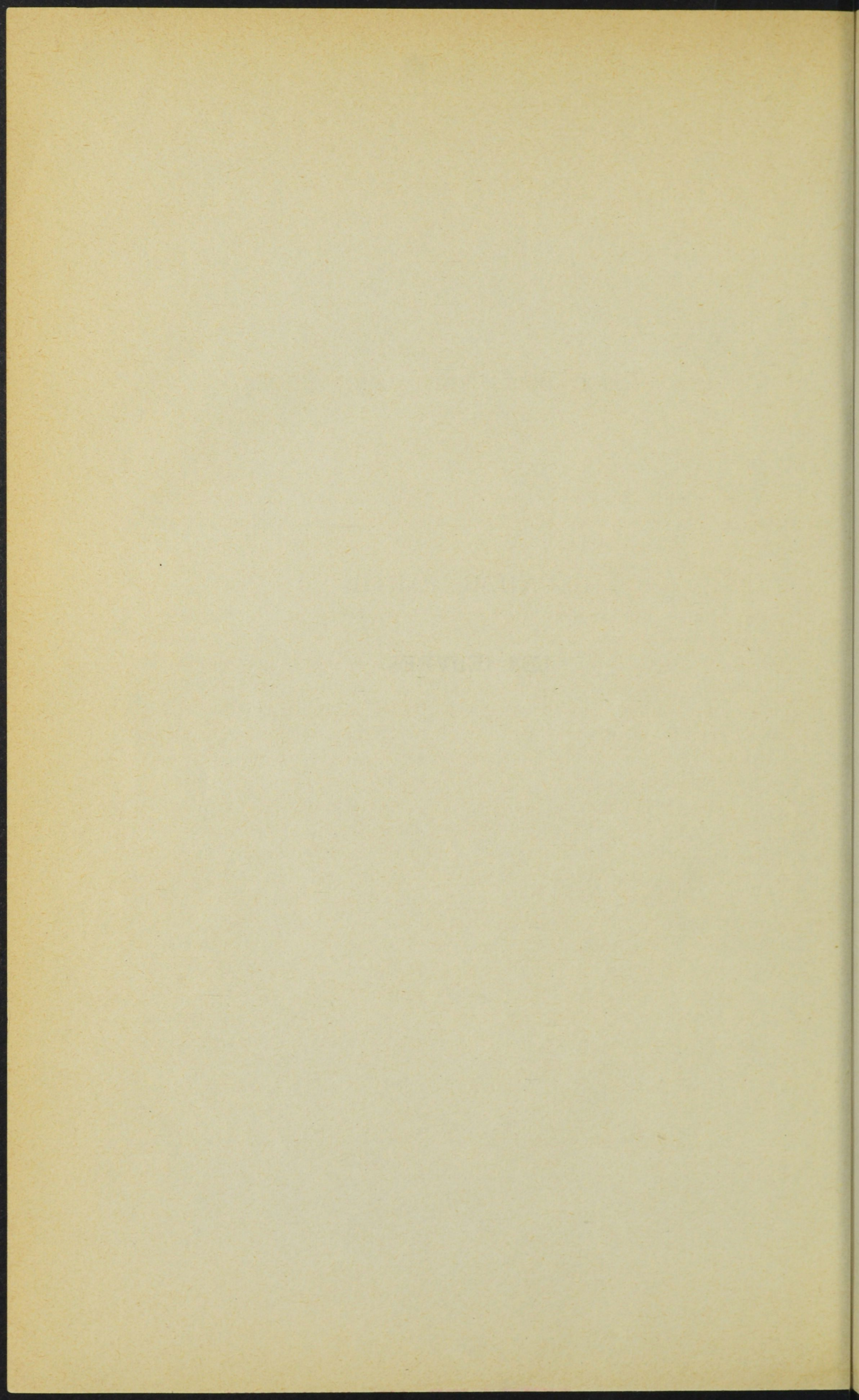
dans l'abstrait, cette séparation de l'essence et de l'accident, qui manifeste la fécondité du message platonicien [thomiste] ».

« ... Nous ne pouvons penser à fond une grande doctrine, comme celle de Platon ou de Descartes [ou de saint Thomas], sans avoir le sentiment que quelque chose y finit et que quelque chose y commence, sans voir qu'une doctrine de ce genre s'efforce de franchir la durée et presque d'éliminer le temps : l'échec de cet effort se manifeste par une chute d'une part dans le système clos qui embaume la doctrine comme un cadavre désormais immuable, d'autre part dans l'actualité et l'opportunisme qui la rendent solidaire de l'heure qui passe ; son succès se voit dans une force expansive qui n'est pas celle d'une tradition qui immobilise la doctrine, mais d'une renaissance et d'une reprise qui résistent au changement moral, social et économique »[1].

(1) Si nous ne proposons pas ici de notes de travail, c'est que tout ce chapitre — déjà trop chargé — est une invitation à mener analyses et exercices, sur toutes les pistes ouvertes.

DEUXIÈME PARTIE

LES ŒUVRES



CHAPITRE VI

LES COMMENTAIRES D'ARISTOTE ET DE DENYS

Peut-être ne sommes-nous plus assez surpris de voir quelle place occupa dans l'enseignement de saint Thomas le commentaire des œuvres d'Aristote. C'est cependant une vraie question que pose pareil enseignement, prolongé pendant des années, pour un professeur de théologie, travaillant dans les cadres et selon les programmes d'un régime universitaire qui réservait expressément ces textes profanes — et en outre si longtemps suspects — à la faculté des arts. Le plus piquant est que, des divers commentaires d'Aristote que nous a laissés le XIIIe siècle, ce ne sont pas ceux des maîtres ès arts qui eurent grand rôle et heureuse destinée, mais bien ceux des maîtres en théologie, très spécialement ceux d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Ce n'est sans doute pas là un hasard[1].

Il faut donc nous référer à la législation scolaire particulière de l'ordre des Prêcheurs pour trouver les cadres institutionnels de ces deux entreprises philosophiques, cadres auxquels les circonstances, dans l'un et l'autre cas, vont donner un haut relief, mais qui déjà par eux-mêmes sont très significatifs en pareil régime universitaire ; car c'est à l'encontre de ce régime que s'établit cette législation dominicaine sur l'enseignement de la philosophie. Nous n'imaginons plus guère aujourd'hui une telle initiative.

Lorsque Albert le Grand arrive à l'Université de Paris, vers 1240, après une dizaine d'années d'enseignement en Allemagne, la situation juridique reste celle des Constitutions dominicaines de 1228, selon lesquelles les religieux doivent se consacrer entièrement aux études scripturaires et théologiques, et ne s'occuper des sciences

(1) Il importe cependant d'observer le développement littéraire et doctrinal de ces commentaires, comme contexte de l'œuvre de S. Thomas. Cf. Notes de travail.

profanes (entendez : les arts libéraux au sommet desquels a pris place prépondérante, depuis vingt ans, la philospohie) que de manière occasionnelle. Cependant, dès ce moment, on prévoit que, sous contrôle des autorités majeures, quelques religieux qualifiés peuvent s'y consacrer[1]. Cette exception légalisée est déjà notable, face à la législation générale de l'Église, dont Gratien avait fourni le canon encore en vigueur[2]. Au moment même d'ailleurs, contre-carrant la pression d'un vif attrait pour les études philosophiques et pour les « nouveautés » profanes des « fils des Grecs », Grégoire IX, dans une bulle solennelle de ton et de fond, venait de rappeler aux maîtres de la faculté de théologie, la fidélité à leur objet évangélique (juillet 1228)[3].

La même tension se manifestait chez les Prêcheurs, où la résistance aux études profanes et l'affirmation de leur rôle purement propédeutique témoignent, par leur énoncé même, de la pression exercée à l'encontre par certains esprits. C'est à ce moment, au milieu de ces contretendances, qu'Albert le Grand prend position, on sait avec quelle vigueur[4], en même temps que se normalise dans les couvents l'institution d'écoles d'arts : formation propédeutique de grammaire et de dialectique, mais avec l'élargissement philosophique que nous observions tout à l'heure[5]. Régime inédit et anormal, tout privé d'ailleurs, car jusqu'ici il s'imposait que les religieux, plus encore que les clercs, dussent se mettre complètement en marge de pareils soucis scientifiques et culturels. Albert le Grand enseigne donc *ex professo*, mais sans mandat universitaire, dans le couvent de Saint-Jacques, la philosophie, sur textes d'Aristote, en même temps que, titulaire officiel d'une chaire

(1) « In libris gentilium et philosophorum non studeant (fratres), etsi ad horam, inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales, vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare ». Constitutions de 1228, édit. DENIFLE, *Arch. f. Litt. u. Kirch.*, II, p. 222. HUMBERT DE ROMANS, fort qualifié par son autorité comme par son jugement, dira — mais trente ans après — : « Laxandae sunt habenae circa studium hujusmodi ». *Opera de vita regulari*, éd. Berthier, I, p. 435.

(2) Dist. XXXVII, pars prima : Sed quaeritur an saecularibus litteris oporteat eos [clericos] esse eruditos.

(3) *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 114-116.

(4) Cf. ci-dessus, chap. I.

(5) On se rendra compte de cet élargissement, autour de 1240, en observant la répartition des matières et les cadres de l'enseignement dans le manuel d'examen qu'a fait connaître une découverte de Mgr Grabmann, et qu'analyse J. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, II, Louvain, 1942, p. 415-420. Voir aussi le *De ortu et divisione philosophiae* de KILWARDBY, maître ès arts, vers 1240.

à la faculté de théologie, il enseigne l'Écriture et les Sentences. Nous avons vu quelles réactions cette entrée d'Aristote avait provoquée ; observons ici la situation juridique qu'elle crée et qu'elle suppose, dans les règlements universitaires.

Vingt ans plus tard, en même temps qu'Aristote a conquis droit de cité dans la Chrétienté, les écoles d'arts libéraux et de philosophie sont décidément stabilisées chez les Prêcheurs. Partout où un couvent se fonde avec un « lecteur », l'enseignement s'organise, et, par les besoins de la spécialisation, les couvents se répartissent la besogne : l'un ouvre une école de grammaire et de dialectique, l'autre une école de logique, un autre une école de philosophie de la nature, voire une école de morale. Il va de soi que les collèges universitaires *(studia generalia)* organisent un enseignement complet de ces disciplines philosophiques, dont la base reconnue est la « lecture » des textes d'Aristote[1]. Ainsi l'Ordre contribuait activement à l'établissement des textes scolaires dans les diverses facultés, puisqu'il avait entrepris d'autre part pour la théologie une correction de la Bible, que dirigeait Hugues de Saint-Cher, et une réorganisation du *Corpus juris*, le texte des écoles de droit, avec Raymond de Penafort.

C'est dans le cadre de cette évolution maintenant accomplie que saint Thomas a entrepris, selon les lieux et circonstances, au cours des années 1261-1272, de commenter tour à tour les Analytiques, les livres petits et grands de la Physique, la Métaphysique, la Morale[2].

L'INTENTION DE S. THOMAS

Quelles sont à ce moment les conjonctures doctrinales ? La première bataille a été gagnée par Albert le Grand. Mais, sur le terrain conquis, un problème plus précis et plus grave s'est posé : Aristote, maître de pensée, recèle des richesses équivoques, et on a tôt fait de s'apercevoir que, au cours de l'histoire, ses principes

(1) S. Thomas précisément, alors jeune régent au collège Saint-Jacques de Paris, en même temps qu'Albert, régent de Cologne, faisait partie de la commission des études qui, au chapitre général de Valenciennes, en 1259, codifia de manière vigoureuse le régime scolaire de l'Ordre et décréta que chaque province aurait désormais une école d'arts libéraux, philosophie en tête. Cf. *Acta Capit. gen. Ord. Praed.*, éd. Reichert, Rome, 1898, t. I, p. 99-100.

(2) Le sujet de ce chapitre a été traité jadis par M. Grabmann, *Die Aristoteles-kommentare des hl. Thomas von Aquin*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München, 1926, p. 266-313.

ont proliféré des systèmes fort différents, depuis le matérialisme d'Alexandre d'Aphrodise, « l'exégète » par excellence, comme l'appelaient les Grecs, jusqu'à Avicenne, qui, lui, avait comme transsubstantié l'aristotélisme en une mystique néoplatonisante. A ce moment même, Averroès, le dernier entré en circulation, exerçait la séduction d'une exégèse de haute qualité, d'autant plus utile qu'elle s'appliquait de très près au texte, si difficile, du Philosophe : il se présentait comme « le commentateur » par excellence. C'est au plus fort de la crise averroïste — depuis l'incident de 1256 (*De unitate intellectus* d'Albert) jusqu'aux condamnations de 1270 et 1277 (Siger de Brabant) — que s'inscrit l'enseignement de saint Thomas sur les livres d'Aristote. Il est clair que ces contextes commandent son intention ; et cette intention, à son tour, commande, dans son ensemble comme dans ses détails, l'exégèse de ses commentaires. Il la faut, avec lui, avoir constamment présente à l'esprit.

Quelle est cette intention ? Plus précisément, en dehors de ses œuvres personnelles où il prenait à son compte ou combattait les positions d'Aristote, saint Thomas faisait-il de son commentaire un instrument de controverse au bénéfice de son système, donc un travail tendancieux, ou bien s'en tenait-il au travail purement objectif de l'exégète ? A la vivacité avec laquelle Albert le Grand répond pour son compte à cette question, on peut mesurer et l'exacte importance du problème, et l'âpreté des critiques dont était l'objet ceux qui prétendaient « lire » objectivement les textes du Philosophe[1].

Une observation préalable s'impose, qui ne vaut pas pour le seul saint Thomas, mais fixe la ligne de travail de tout commentateur dans l'Université médiévale. Le commentaire, rappelons-nous le opportunément ici, est le genre littéraire de base dans la renaissance culturelle du XIIIe siècle, à ce point qu'on peut, pour une part, définir par lui la scolastique : on travaille sur des textes,

(1) « Expletum est totum opus naturalium, in quo sic moderamen tenui, quod dicta Peripateticorum, prout melius potui, exposui ; nec aliquis in eo potest deprehendere quid ego ipse sentiam in philosophia naturali ; sed quicumque dubitat, comparet haec quae in nostris libris dicta sunt, dictis Peripateticorum, et tunc reprehendat vel consentiat, me dicens scientiae ipsorum fuisse interpretem et expositorem ; si autem non legens et comparans reprehenderit, tunc constat ex odio eum reprehendere vel ex ignorantia ; et ego talium hominum parum curo reprehensiones ». ALGERT LE GRAND, *Comm. in lib. de Animalibus,* in fine (éd. Borguet, XII, 582). Cr. *In lib. de somno et vigilia,* tr. 1, c. 12 (IX, 195). En fait, soit indiscipline de tempérament, soit promptitude d'une sympathie manifeste, Albert ne s'en est pas toujours tenu, dans le détail, à cette intention de principe.

faisant autorité, pédagogiquement parlant, même si le traitement contumier de ces autorités comporte les plus personnelles interprétations. Le commentateur avance donc sur une ligne de crête entre ces deux objets : il tient à son texte, c'est vrai, et le veut pénétrer, mais ce n'est pas pour se complaire en érudit dans la reconstitution historique d'un système périmé, c'est pour y trouver un témoin de la vérité, témoin plus ou moins perspicace, plus ou moins partiel, mais apte à soutenir une recherche en avant. C'est la pédagogie de la *lectio*. Équilibre subtil, que la différenciation des genres littéraires a aujourd'hui disjoint : le médiéval s'attache certes non seulement à la lettre, mais à l'*intentio auctoris*, et saint Thomas défendra contre un critique malveillant son droit à respecter la teneur des textes sans préjugé de foi : « Nec video quid pertinent ad doctrinam fidei qualiter Philosophi verba exponantur »[1] ; mais aussi, par le jeu de l'exégèse révérentielle (cf. chap. I), on fera mûrir en quelque sorte les principes et les amorces de vérité incluses dans le texte. D'où le mot de Cajetan : « Pluries glossat (S. Thomas) Aristotelem ut Philosophum, non ut Aristotelem ; et hoc in favorem veritatis »[2]. Ainsi, à la différence de l'exégèse moderne, qui s'abstient de faire sienne la pensée de son auteur, et n'a pas à dire s'il ne l'accepte pas, le commentateur médiéval fait sien implicitement le contenu du texte, et, s'il ne l'accepte pas, le dit explicitement, tandis qu'il est présumé le faire sien s'il ne dit rien.

Comment, en fait, se réalise chez saint Thomas cet équilibre entre la détermination de la pensée d'Aristote et les prolongements, voire les corrections, qu'appelle la recherche de la vérité objective ?

1. Souci littéral. Plaçons-le en tête des intentions de saint Thomas. La conjoncture que nous avons évoquée l'y incitait ; elle l'imposait même, puisque le recours au texte devait départager les exégèses, et nous verrons que, à l'encontre du procédé paraphrastique d'Albert, saint Thomas, par littéralisme, s'engage dans une exégèse morcellaire, presque mot à mot. On peut observer d'ailleurs combien souvent il déclare expressément vouloir dégager

(1) S. Thomas, *Responsio ad Mag. Joannem*, art. 42. Plaçons à côté de cette réflexion, celles de Siger de Brabant, qui pourrait coïncider matériellement, mais sous laquelle on décèlera un esprit différent : « Unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati » ; il faut chercher « intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem » (cité par M. Grabmann, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter* (*Sitz. d. Bayer. Akademie*, 1939, 5), p. 37.

(2) Cajetan, *In II. II.*, q. 172, a. 4, ad 4.

l'*intentio auctoris*, qui est le critère profond de la *littera*. Et pour ce faire, il recourt aux contextes, soit contexte immédiat, soit contextes généraux, soit contexte, plus délicat, des implications systématiques. Les exemples abondent, et c'est un exercice de qualité que de les observer, même si l'on en conteste les conclusions[1].

Un bon moyen pour mesurer l'autonomie des exégèses est de noter, dans une comparaison entre les commentaires et les ouvrages personnels, la différence des élaborations doctrinales sur les mêmes textes ; par exemple, dans les *Analytiques* (*Post.*, lib. I, c. 13, lect. 25), la théorie de la science est traitée en propre style aristotélicien, tandis que dans la Somme (et lieux parallèles), la même théorie est distendue, dans son esprit comme dans ses schèmes techniques, pour être appliqués au savoir théologique, fort hétérogène aux autres savoirs[2]. Autre exemple : sur la transcendance de la contemplation et l'humanisme des vertus morales dans la vie active, la différence est très sensible — et très significative — entre le commentaire de l'*Ethique* et la Somme théologique[3].

Autre observation efficace : à comparer, de style et de contenu, les commentaires d'Aristote et ceux de Denys, on sentira que sont respectés non seulement les exégèses directes, mais l'atmosphère, la mentalité, le vocabulaire des œuvres en cause.

2. Sympathie de principe. Elle joue en pleine sincérité, comme avec candeur. C'est, nous l'avons dit, la loi du genre au moyen âge. L'histoire avec son objectivisme (ou présumé tel) et la doctrine ne sont pas disjointes par cette abstraction méthodologique qui caractérisera plus tard l'étude des textes anciens. Nous ne nous dissimulons pas la délicatesse d'une telle position ; elle assure du moins au texte une espèce de jeunesse et de fécondité, que les

(1) Évidemment, plus sa polémique est poussée, plus expressément est déclaré ce souci. « Sed antequam ad verba Aristotelis quae sunt in III[a] de Anima accedamus, adhuc amplius circa verba ipsius in II[a] de Anima immoretur, ut ex collatione verborum ejus ad invicem appareat quae fuerit ejus sententia de anima ». *De unit. intell.*, éd. Mandonnet, p. 36. « Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus Averroes accipere voluit intentionem Aristotelis fuisse quod..., ideo etiam diligentius verba sequentia consideranda sunt ». *Ibid.*, p. 38. « Sed hec expositio non videtur esse secundum intentionem Aristotelis ». *In I Periherm.*, I, lect. 8.

(2) C'est par une dislocation de la théorie de la subalternation des sciences, pièce technique très minutieuse de l'épistémologie aristotélicienne, que les théologiens transposent la catégorie de « science » au savoir théologique. Cf. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII[e] siècle,* Paris, 1943, p. 75-92.

(3) Se reporter, pour analyser ce beau cas, aux réflexions d'E. Gilson, *Dante et la philosophie,* Paris, 1939, p. 135-138.

archéologues devront délibérément sacrifier. Dans le cas, pour le théologien qu'est saint Thomas, la lecture des œuvres du Stagirite se fait avec des yeux chrétiens, sans illusion sur certaines pièces du système, mais avec un préjugé favorable. D'où les observations suivantes.

3. Tenir les problèmes ouverts, et, avec eux, le système. Dans la mesure même où il procède d'un grand esprit, un système de pensée demeure ouvert à toute réalité, et donc à toute vérité : conscient de l'ampleur infinie des intelligibles, au delà de ses propres saisies et plus encore au delà de sa construction, il ne se clôt pas sur lui-même, et ne consent pas à ses impuissances. De là cette prolifération dans son histoire, même homogène, où on le voit s'exprimer dans des variantes très profondes, jusqu'aux limites de la fidélité, où aussi l'on voit cohabiter en lui des esprits extrêmement différents de tempérament. Le système de saint Thomas, le « thomisme », en est un bel exemple. Ainsi le système d'Aristote, qui est parmi les plus organiques et les plus fermement dessinés, reste cependant ouvert à plusieurs interprétations, soit dans ses pièces explicites, comme la théorie de l'intellect agent, soit dans les prolongements possibles sous le choc des problèmes pour lui inédits, tel le problème de la création du monde. Attitude extrêmement délicate, une fois de plus, où les limites entre l'authenticité et la trahison peuvent être inconsciemment franchies ; mais elle est délicate dans la mesure même où elle est spirituelle : l'authenticité est de l'ordre de l'esprit, plus que de l'ordre de la lettre, quoique la lettre et l'esprit ne se puissent pas plus séparer que le corps et l'âme. Aussi bien la sympathie de principe dont nous avons parlé, que la grandeur de son intelligence, conféraient à saint Thomas les ressources pour procurer du système d'Aristote une interprétation où la fidélité et la liberté s'unissaient en faveur d'une sensibilité ouverte au progrès homogène du système.

De ce progrès orienté les procédés techniques révèlent la tension intérieure, qui ici ou là déborde l'exégèse historique. Le cas type est sans doute le problème de la création du monde, manifestement hors la perspective immédiate d'Aristote ; mais l'analyse du devenir et de ses conditions métaphysiques comporte un approfondissement où elle peut se dépasser, quand on la conduit de la contingence des modes d'être à la contingence radicale de l'existence même des êtres (mais quelle intuition nouvelle !). « Ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens... » (*I^a^ Pars*, q. 44, a. 2). Encore est-il que saint Thomas attribue à Aristote la

connaissance de la cause universelle des choses, non la connaissance de la cause créatrice de l'existence des substances. On sait que cela même, saint Bonaventure et les augustiniens, plus sensibles à la différence entre pensée grecque et pensée chrétienne, ne le reconnaissent pas à Aristote ; et les exégètes modernes, en stricts historiens, leur donnent raison. Ajoutons que, avec ce problème, passe toute la question de la différence entre le premier moteur d'Aristote et le Dieu personnel du chrétien ; mais là l'exégèse de saint Thomas reste extrêmement réservée[1].

Pour mesurer, selon chacun des cas, dans le détail de l'exégèse, la continuité et la discontinuité de saint Thomas et d'Aristote, il faudra recueillir avec habileté les indices fournis par saint Thomas lui-même. Ainsi, ayant à démontrer que « materia secundum se neque corrumpitur neque generatur » (*In I Phys.*, c. 9, lect. 15, n. 11), il ajoute : « Sed ex hoc non excluditur quin per creationem in esse procedat ». A l'extrême, le commentateur, bloqué par son texte, ira jusqu'à dire : « Aristoteles loquitur inquirendo » (nous sommes à la limite de la fidélité) ; ou bien légitimera les insuffisances du Philosophe par le respect des objets propres et limités d'une discipline : résoudre les problèmes de l'âme séparée du corps, cela ne relève pas du philosophe de la nature (*De unit. int.*, éd. Mandonnet, p. 44). Ou bien il argumente « ad hominem », ou « ad positionem », d'où l'étroitesse ou l'inefficacité objective de ses arguments[2].

4. Approfondir les principes plus que fixer les conclusions : c'est la voie homogène et vraie pour tenir ouvert un système ; car il est vrai que, dans les principes intérieurs d'un système, nous atteignons ses intuitions, au delà des formulations toujours étroites et des durcissements déductifs. Ainsi arrive-t-on à dépasser ou à alléger une littéralité estimée fâcheuse ou obscure. Le trait le plus visible de cette procédure s'observe lorsque saint Thomas explique les limites et les insuffisances d'Aristote par les limites des questions qu'il se posait ; la genèse de sa pensée rend raison

(1) Cf. un excellent état du problème dans E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, Paris, 1932, p. 67-86, avec notes, p. 237-246. Et l'étude d'ensemble de R. JOLIVET, *Aristote et la notion de création*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1930, p. 5-50, 209-236, repris dans *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1931.

(2) « Licet rationes Aristotelis parum videantur valere, nihilominus sunt efficaces, quia sunt ad positionem ». *In I de anima*, lect. 6. « In praecedenti libro disputative processit... ; hic incipit procedere demonstrative ». *In IV Met.*, lect. 1.

de ses obscurités et de ses négations, qu'il est par conséquent possible de résorber sans trahir l'intention de l'auteur. Une fois de plus le cas classique est celui du problème de la création et de l'éternité du monde ; on connaît la réflexion de saint Thomas : « Non enim processit [Aristoteles] ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum ; quod est particularis causae, et non universalis » (*De pot.*, q. 3, a. 17). De même, il est simultanément vrai que, dans l'interprétation de la théorie de l'intelligence, l'exégèse qui ne reconnaît l'existence que d'un intellect spirituel unique est plus proche de l'opinion du Stagirite, et que cependant la solution personnaliste de S. Thomas s'inspire des principes de la métaphysique et de la psychologie aristotéliciennes.

Une telle opération exégétique ne va pas sans revers, car elle conduit parfois à disjoindre les principes des conséquences qu'Aristote en tire. On risque alors de proposer un aristotélisme qui n'ose pas aller jusqu'au bout de ses conclusions. Augustiniens et averroïstes ne se feront pas faute de reprocher à saint Thomas de présenter un averroïsme honteux[1].

5. Introduire des prolongements, insérer des distinctions : c'est un autre moyen de desserrer la littéralité du texte. Lorsque saint Thomas élabore sa théorie de la connaissance des singuliers concrets (*III De Anima*, lect. 8), il l'appuie non sans raison sur le texte qu'il commente (*op. cit.*, 4, 429 b, 10-20) ; mais l'élaboration, si homogène soit-elle, dépasse le texte. Les distinctions vont plus loin, et comportent le plus souvent une intervention architecturale au delà du commentaire. Les cas abondent : distinction pour ménager la transcendance de l'intellect qui dépend du corps « non sicut instrumento, sed sicut objecto tantum » (*I De Anima*, lect. 2, n. 19) ; distinction pour insérer la Providence dans le hasard des contingences : « Aristoteles hic loquitur de contingentibus quae hic fiunt, in ordine ad causas particulares, sicut per ejus exemplum apparet (*VI Metaph.*, lect. 3, n. 1216) ; distinction pour assurer la qualité de science suprême et architectonique à la science divine, et la refuser à la politique (*I Eth.*, lect. 2, n. 28, 31) ; etc .

(1) « A force de mettre l'accent sur ce qu'il empruntait à Aristote et de ne faire que suggérer discrètement ce qu'il lui donnait, en ayant même parfois l'air de lui emprunter cela même qu'il lui donnait, saint Thomas se rendait difficile la tâche de montrer que les principes d'Aristote n'étaient pas liés chez lui aux conséquences qui en découlent chez Aristote ». E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, t. I, p. 244.

6. Enfin, comme tout exégète d'ailleurs, au bénéfice de son interprétation, mais aussi au bénéfice de sa propre pensée, saint Thomas discute et réfute les exégèses qu'il estime injustifiées. Ainsi, dans la crise averroïste, s'attachera-t-il à combattre l'interprétation du philosophe arabe, reprise alors et exaltée par un groupe de maîtres ès arts de Paris[1]. Ce qui ne veut pas dire que, exprimée cette opposition, et exprimée avec vivacité, il n'apprécie pas à sa valeur « le Commentateur ». C'est d'ailleurs souvent en s'appuyant sur d'autres commentateurs qu'il repousse ou rééquilibre telle ou telle interprétation ; ainsi adopte-t-il, sur la primauté de la substance (XII *Met.*, 1, 1069 a. 19, lect. 1, n. 2417), les positions de Thémistius, tout en tenant compte de la critique d'Averroès[2].

Ainsi procède le commentateur Thomas d'Aquin, ainsi procèdent — au génie près, dont la lucidité comporte une spéciale probité — les commentateurs médiévaux. « Il est vrai de dire que ce n'est pas en historiens qu'ils s'intéressent à la philosophie grecque. L'Aristote de l'histoire implique ses échecs au même titre que ses réussites ; il est moins fait de ce que ses principes pouvaient porter de vérité que de ce qu'il a vu de vérité dans ses principes ; elle le prend donc avec toute sa grandeur, mais aussi avec ses limites. Et Platon de même. Ce que les philosophes du moyen âge leur demandent, c'est au contraire tout et rien que ce par quoi ils sont vrais ; là où ils ne le sont pas complètement encore, comment ils peuvent le devenir. Élaboration délicate, parfois subtile, mais où saint Bonaventure, saint Thomas et Duns Scot font toujours preuve d'une extrême fermeté. Rien d'artificiel dans leur méthode, car ils ne forcent jamais les principes par une violence qui risquerait de les détruire, mais ils les élargissent ou les prolongent autant qu'il faut pour leur faire dire tout ce qu'ils peuvent dire et leur faire rendre la totalité de leur vérité. L'âge des commentateurs, comme on se plait à le nommer, fut surtout l'âge des philosophes commentateurs. Il ne faut donc pas les blâmer à la fois d'avoir sans cesse le nom d'Aristote à la bouche et de lui faire constamment dire ce que lui-même n'a pas dit. Ils n'ont jamais joué les

(1) « Haec responsio [Averrois] est et contra Aristotelis intentionem et contra veritatem ». *In VIII Phys.*, lect. 21. « Et ratio una quam inducit [Averroes] est risibilis ». *In II Met.*, lect. 1. Nombreuses sont les réflexions de ce genre.

(2) Cf. A. Festugière, *Notes sur les sources de S. Thomas au livre XII des Métaphysiques,* dans *Rev. sc. phil. théol.*, XVIII (1929), p. 282-290.

historiens, mais ont voulu être des philosophes, et, à moins d'exiger, ce qu'à Dieu ne plaise, que la philosophie soit exclusivement peuplée d'historiens de la philosophie, l'histoire elle-même n'a rien à leur reprocher »[1].

Ce serait cependant fausser, par un excès opposé, le juste équilibre de ce genre littéraire — et donc l'intention de saint Thomas — que de chercher dans les commentaires sa pensée personnelle, et de bâtir un thomisme dont la théologie serait dans la Somme et la philosophie dans les commentaires d'Aristote. On l'a voulu faire, et on l'a même proposé comme un judicieux programme pédagogique. Mais cette répartition tourne au détriment des deux pièces ainsi mal assorties. Il est certes très difficile d'élaborer à partir des œuvres de saint Thomas et de leurs implications concrètes, une « philosophie » thomiste ; mais c'est pervertir les données du problème que de lui donner au départ pareille tournure. Ce serait aussi mal comprendre les relations historiques et doctrinales entre Aristote et son commentateur saint Thomas.

LES INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Après l'esprit, l'équipement dont cet esprit dispose, et qui ne peut lui être indifférent. Précisément faut-il se défaire de l'illusion que provoque un premier regard sur les commentaires de saint Thomas : son texte uni et presque sans références pourrait laisser croire qu'il fut conçu de plein jet, dans la seule attention aux énoncés du Philosophe ; en vérité, la table de saint Thomas au travail était couverte d'ouvrages de consultation ; il importe évidemment d'en restituer les ressources ainsi exploitées dans la trame du commentaire.

La besogne est fort complexe, car cet équipement technique différait selon les ouvrages en cause, selon les progrès et les hasards de ces crues aristotéliciennes dont nous avons parlé, et encore, plus modestement, selon les lieux et milieux dans lesquels se trouvait notre commentateur. Ainsi Averroès est-il de manière permanente en sous-sol dans son commentaire de la Métaphysique, tandis que le *De sensu et sensato* n'utilise à peu près exclusivement qu'Alexandre d'Aphrodise. Saint Thomas dépend constamment de Thémistius pour le Ier livre *De anima*, mais de manière beaucoup moins sensible pour les livres II et III. Simplicius ne sera à sa disposition

(1) E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, t. II, p. 225.

que peu à peu, grâce aux traductions de Guillaume de Moerbeke. S'il cite de nombreux commentateurs grecs dans son *Perihermenias*, c'est en réalité à travers Boèce qu'il les atteint. En exposant l'Ethique, il avait sous les yeux les commentateurs grecs traduits par Grossetête et les *Notulae* mêmes du traducteur. C'est parce que Moerbeke venait de traduire la Politique que saint Thomas, avec Albert le Grand, est le premier chez les Latins à commenter cet ouvrage. De récentes recherches ont permis d'observer ainsi de plus près, dans le développement intensif de l'aristotélisme latin au XIIIe siècle, les ressources et les formes du travail de saint Thomas ; nous n'en pouvons recenser ici tous les éléments, mais seulement, sur quelques cas, en montrer l'intérêt pour une lecture adéquate des commentaires.

C'est qu'en effet saint Thomas avait souci de se munir tant de bons textes du Philosophe que de ses commentateurs anciens, grecs ou arabes. On peut transposer à son entreprise aristotélicienne ce qu'il manifeste explicitement pour les ouvrages des écrivains de l'Antiquité chrétienne : désir actif de découvrir les œuvres encore inconnues, recours aux versions les plus correctes[1]. De fait, c'est sur son instance, nous dit son biographe, que son confrère Guillaume de Moerbeke († 1286), helléniste de grand style pour son temps, en commerce de culture avec les savants contemporains friands des sciences grecques, entreprit la version ou la révision des textes d'Aristote, « nova translatio quae sententiae Aristotelis continet clarius veritatem », ainsi que la traduction de plusieurs commentateurs grecs[2]. Épisode significatif de l'ambition intellectuelle de la Chrétienté devant la découverte de l'hellénisme ; « ce ne saurait être, en effet, par une circonstance fortuite que Guillaume de Moerbeke, le nouveau traducteur d'Aristote, et Thomas d'Aquin, le nouveau commentateur, se trouvent simultanément à la cour pontificale, au moment de l'exécution de leur double travail. Urbain IV, qui les avait réunis au temps même où il renouvelait l'ancienne interdiction d'enseigner

(1) Cf. ci-dessus, chap. I, p. 41.

(2) « Scripsit [Thomas] etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio quae sententiae Aristotelis contineret clarius veritatem ». GUILLAUME DE TOCCO, *Vita S. Thomae* (*Acta Sanctorum*, mars, t. I, p. 663). « Fr. Willelmus Brabantinus, Corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophiae de graeco in latinum ad instantiam fratris Thomase ». Catalogue de Stams (1312), éd. DENIFLE, *Archiv*, II, p. 226. Sur l'activité de G. de M., cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, II, Louvain, 1911, p. 39-40 ; M. DE WULF, *Hist. de la phil. médiévale*, 6e éd., II, Louvain, 1936, p. 44-56.

les livres du Stagirite (1263), leur avait manifestement commis cette œuvre »[1].

Le texte d'Aristote, d'abord. Saint Thomas ne connaît efficacement ni ne pratique l'original grec, quoique certaines allusions supposent des rencontres occasionnelles avec le grec ou des informations reçues d'un connaisseur[2]. A noter toutefois que, par et à travers les versions latines qu'il utilise, saint Thomas a pu atteindre des traditions différentes du texte grec ; ainsi pour l'Éthique, la version de Grosseteste lui procure une tradition que représente aujourd'hui le *Parisinus 1854*, tandis que la révision de Moerbeke le renvoie à une tradition dépendante de manuscrits tels que *Marcianus 213* et *Riccard 46*[3].

On aura une idée du fourmillement de leçons utilisées, à partir des diverses versions, en voyant à quelles conclusions a abouti le P. Pelster au terme de son analyse des *litterae* citées dans le commentaire des Métaphysiques[4]. « Du livre I jusqu'aux premières leçons du IVe, la *media* est, en principe, le texte commenté ; en ce sens du moins que c'est elle qui fournit la plupart des lemmes. Il arrive cependant aussi que la division du texte soit indiquée au moyen de *vetus*. Par ailleurs, *vetus* est nettement avantagée au cours du commentaire : ses variantes sont explicitement préférées *(alia littera melius, planius habet)*, ses leçons sont reproduites par les paraphrases thomistes, il arrive même que *alia littera* désigne *media*, qui est ainsi reléguée au second plan. On rencontre aussi quelques traces de *moerbecana*. — A partir de IV, leçon 6, la *media* passe au premier plan. *Vetus* ne joue plus alors qu'un rôle accessoire, pour disparaître presque aussitôt, après IV, leçon 7. Entre temps, on relève des traces de plus en plus nombreuses de *moerbecana*. Cet état de choses dure jusque vers la fin du livre V. Après avoir plusieurs fois préféré la leçon de *moerbecana* à celle de *media*, saint Thomas semble avoir définitivement opté pour la version

(1) P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, I, p. 39.

(2) Nous avons déjà fait état de la controverse sur la connaissance que pouvait avoir du grec saint Thomas. Assez réduite, en vérité. Cf. J. DURANTEL, *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 39-49.

(3) Cf. E. FRANCESCHINI, *S. Tommaso e l'Etica nicomachea*, dans *Riv. fil. neo-scol.*, 28 (1936), p. 313-328.

(4) J. PELSTER, *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin*, dans *Gregorianum*, 16 (1935), p. 325-348, 531-561 ; 17 (1936), p. 377-406. Nous empruntons le résumé qui suit à la recension des travaux alors en cours, par D. SALMAN, *Versions latines et commentaires d'Aristote*, dans *Bull. thom.*, 14 (1937), p. 95-107.

de son confrère brabançon. C'est alors *moerbecana* qui fonde son commentaire, tandis que *media* est réduite au rôle d'auxiliaire ; à partir du livre VI, les citations de *media* sont à vrai dire exceptionnelles. — Tout au cours du traité, on rencontre d'ailleurs des allusions à l'*arabica*, et aussi aux textes gréco-latins encore inconnus que nous avons déjà signalés ».

Pour l'exégèse de l'Éthique, on arrive maintenant à discerner le rôle de la révision de Moerbeke, faite sur la version antérieure de Grosseteste. De fait, comme nous l'avons vu, on dégage nettement une tradition manuscrite de la version gréco-latine de Moerbeke[1].

Le problème est plus étendu encore pour l'utilisation si variée des commentateurs anciens. Trois voies s'offrent à l'analyse : ou bien observer le rôle d'un commentateur dans l'ensemble de l'œuvre de saint Thomas, — ou bien, dans tel commentaire de saint Thomas discerner la mise en œuvre des ressources provenant des divers commentateurs, grecs, arabes, et même latins (Albert le Grand), — ou bien enfin, sur un point de doctrine, enregistrer les discussions poursuivies entre interprètes, à partir desquelles saint Thomas construit son exégèse. Exemple du premier cas : la paraphrase de Thémistius sur le *De anima* n'a été traduite qu'en 1267, et saint Thomas l'utilisa aussitôt, en pleine crise averroïste, à Paris, pour un cours dont nous avons la reportation par Raynald de Piperno, pour le livre Ier ; de sorte que, dans le texte aujourd'hui en circulation, les deux autres livres, fruits d'un enseignement antérieur, ne révèlent pas une connaissance directe de Thémistius, alors que le Ier livre en est nourri[2].

Exemple du second cas : le commentaire de la Métaphysique, poursuivi avec une longue insistance[3], fait état constamment, sinon visiblement, des diverses élaborations des anciens, et chaque

(1) Cf. E. Franceschini, *La revisione moerbekiana della* Translatio Lincolniensis *dell'Etica Nicomachea,* dan *Riv. filos. neoscol.*, 30 (1938), p. 150-162 ; A. Dondaine, Recension des travaux en cours, *Bull. thom.*, 17 (1940), p. 90-94. — On ne peut évidemment se fier à la vulgate latine des textes d'Aristote, que fournissent les éditions modernes des commentaires de saint Thomas ; elle est composite et corrompue, et ce n'est pas sur elle qu'a travaillé saint Thomas.

(2) Cf. M. de Corte, *Thémistius et saint Thomas d'Aquin,* dans *Arch. hist. doct. litt. M. A.*, VII (1933), p. 47-83 ; D. Salman, *Bulletin thomiste,* X (1933), p. 1014-1120, A l'encontre, G. Verbeke. *Les sources et la chronologie du commentaire de S. Thomas au De anima d'Aristote,* dans *Rev. phil. de Louvain,* LXV (1947), p. 314-348.

(3) Cf. A. Mansion, *Pour l'histoire du commentaire de S. Thomas sur la Métaphysique,* dans *Rev. Néo-scol.*, 26 (1925), p. 274-295.

chapitre appelle une attentive détection des controverses et des options[1].

Troisième exemple : ce que devient la théorie aristotélicienne du temps, après Averroès, chez les péripatéticiens médiévaux ; par où l'on voit l'évolution de saint Thomas, qui se fixe dans son commentaire des Physiques, à retarder par conséquent jusqu'aux environs de 1268[2]. Mais ici l'analyse des commentaires débouche dans l'histoire des doctrines.

Au cours de ces recherches, aussi fécondes qu'excitantes, il sera opportun de noter les lacunes exégétiques qui proviennent, pour saint Thomas et ses contemporains, de l'insuffisante connaissance historique de l'œuvre d'Aristote : textes corrompus[3], tranches inconnues encore du *corpus* (à la manière dont saint Thomas s'en plaint, on devine ses désirs et ses exigences), inconscience de la genèse intérieure de ce *corpus* du Philosophe et des conditions concrètes de sa composition[4].

(1) Nous avons déjà cité les suggestives *Notes sur les sources du commentaire de S. Thomas au livre XII des Métaphysiques,* du P. A. Festugière, dans *Rev. sc. phil. théol.*, XVIII (1929), p. 282-290, 657-663.

(2) Cf. A. Mansion, *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux, Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin,* dans *Rev. Néo-scol.*, 36 (1934), p. 275-307. — Ou encore, observer l'influence du *De caelo* de Simplicius, traduit en 1271, sur les derniers travaux de saint Thomas.

(3) *Met.*, IV, 4, 1005 b 35-1006 a 5 (sur les principes premiers) : le texte de la *translatio media* est si obscur que saint Thomas a retourné le problème, *ibid.*, lect. 6, n. 606 ; mais, sans la lire dans ce passage, il a compris la doctrine. Cf. E. Gilson, *Réalisme thomiste*, Paris, 1939, p. 201.

Eth. VII, 11, n. 1470, saint Thomas lit, à cause de sa traduction : « *Iste* enim architecton ad quem respicientes... », « *Le plaisir* est *finis architecton* », alors que *iste* désigne le philosophe politique. La doctrine est d'ailleurs de bon aristotélisme ; cf. Ia-IIae, q. 34, a. 4, sed contra.

Met. V, 1, 1026 a 14, saint Thomas lit ἀχώριστα, avec les mss d'ailleurs ; la leçon est très difficile, et on propose aujourd'hui χώριστα. L'option de s. Th. commande sa conception de l'ordre des disciplines physiques. Cf. A. Festugière, *Arch. hist. doct. litt. M. A.*, VI (1930), p. 26-27.

(4) Par ex., les flottements et le progrès de la doctrine aristotélicienne de la vérité et de l'erreur, du *Perihermenias* à *Met.*, V.

Saint Thomas pensait qu'Aristote avait organiquement et complètement composé ses ouvrages. « Ridiculum est etiam dicere quod Aristoteles inferius reiteret suam considerationem a principio, quasi aliquid omisisset, ut Commentator fingit. Erat enim copia Aristoteli corrigendi librum suum, et supplendi in loco debito quod fuerat omissum, ut non inordinate procederet ». *In VIII Phys.*, lect. 1. On n'imaginait pas alors ce qu'aujourd'hui nous révèlent les recherches de W. Jaeger (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlin, 1923), de F. Nuyens (*L'évolution de la psychologie d'Aristote,* trad. du néerlandais, Louvain, 1948), d'A. Mansion, etc.

LA TECHNIQUE DU COMMENTAIRE

A suivre le long effort des péripatéticiens médiévaux acharnés sur leur texte, on peut présumer qu'ils en éprouvaient la difficulté autant que les modernes, tant traducteurs qu'exégètes. M. Grabmann a décrit très fructueusement la littérature où s'inscrivent les efforts, les méthodes et les moyens mis en œuvre aux XIIe et XIIIe siècles ; c'est au milieu de ce travail qu'il faut situer saint Thomas. Voici les éléments de cet effort technique.

Saint Thomas exerce toute la pression de cet effort dans le sens d'une analyse littérale menue et serrée. La tradition lui fournissait deux types d'interprétation : la paraphrase et le commentaire littéral morcelé ; nous avons vu que les circonstances, autant que son tempérament, l'incitaient à user de la seconde méthode, poussée jusqu'au mot à mot, tandis que son maître Albert avait procédé par paraphrase des paragraphes successifs et tournait son exégèse en questions et recherches[1]. Saint Thomas a bien de temps en temps des digressions doctrinales, mais on sent alors que sa digression déborde le texte, sous la pression des controverses qu'imposent à ses contemporains et à son christianisme les positions de Stagirite. Ce souci littéral l'apparente techniquement à Averroès, dont le commentaire précisément était le prototype du genre, et, en cela, la cause de son crédit, à mesure qu'apparaissaient et la nécessité et la difficulté d'une exégèse serrée du texte très dense du Philosophe. Les quelques essais en ce genre qu'on pourrait trouver chez les Latins, à la faculté des arts, sont de peu de portée et ne sauraient réduire l'originalité de saint Thomas[2].

L'un des premiers effets de cette méthode littérale est le morcelage auquel se livre le commentateur, divisant et subdivisant son texte, en même temps qu'il cherche à découvrir en lui un plan

(1) C'est ce que son bibliographe avait qualifié de « per modum *scripti* » (*Tabula* de Stams, éd. Denifle, *Archiv*, 1886, II, p. 236), par opposition à « per modum *commenti* » ; car Albert, enseignant une seconde fois les Post. Anal. et l'Éthique, l'avait fait cette fois par mode de commentaire. Cf. G. MEERSSEMAN, *Introductio in opera B. Alberti*, 1931, p. 4.

(2) Les contemporains avaient observé cette originalité : « Commentum redegit... quodam singulari et novo modo tradendi », dit PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *Hist. Eccl.*, éd. 1727, p. 751 ; cf. P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas*, Fribourg, 1910, p. 60. Plus tard, comme nous l'avons vu (chap. II), l'interprétation par manière de « questiones », à partir du XIVe siècle, aboutira à l'abandon de l'exégèse littérale. D'où la réaction des aristotéliciens de la Renaissance. Cf. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme*, p. 281, 424.

logique parfaitement ordonné[1]. Nous estimons aujourd'hui que cette cohérence logique est poussée jusqu'à l'artifice et ne tient pas compte des spontanéités et des détours d'un texte qui, on le sait, chez Aristote, est loin d'avoir toujours été « composé ». C'est particulièrement sensible lorsqu'on veut établir le plan d'ensemble d'un ouvrage, tel la Métaphysique, dont la composition par son auteur n'eut rien d'organiquement lié (cf. le plan qu'en propose saint Thomas, alors que, entre autres, le livre V est un répertoire indépendant des concepts métaphysiques) ; l'inconvénient est moindre pour le détail où prime l'exégèse minutieuse[2].

Si nous en venons à ce détail, nous observons à quel point est poussée l'analyse des vocables et des concepts, à partir des *idest*, des *scilicet*, présentant des équivalences de base et parfois l'amorce des options idéologiques ; il les faut noter de près, car ce ne sont point de simples gloses verbales.

Les références aux contextes — soit immédiats, soit plus généraux, soit enfin dans les ensembles systématiques — commandent les points litigieux ou obscurs. Sans doute est-ce l'estimation et le maniement de ces contextes qui révèlent, au delà de toute philologie spéculative, l'esprit de finesse ; le morcelage si menu dont nous parlions trouve là sa contre-partie, dans le sens des cohérences implicites des doctrines, pour rejoindre les intuitions unificatrices de l'auteur. On peut étendre à toute l'œuvre de saint Thomas l'observation que fait à propos du commentaire *De sensu* M. Mansion : « Qu'il soit question d'opinions touchant la psychologie, la physique ou la physiologie, toujours saint Thomas tient à situer dans l'ensemble de leur système les vues particulières émises par les philosophes grecs sur tel point de détail. Son exégèse historique prend ainsi un caractère beaucoup plus compréhensif que celle d'Alexandre ; l'interprétation n'est pas moins historique, l'est peut-être davantage, mais devient du fait plus philosophique,

(1) On aura une idée du procédé en utilisant les schémas que M. R. Cathala et A. Pirotta, les récents éditeurs de plusieurs commentaires (par ex. *De anima*, Turin, 1925), ont placés en tête de chaque section, schémas qu'un lecteur est obligé de dégager pour se diriger dans la série des subdivisions.

(2) Quant à la classification des traités entre eux, saint Thomas a pu faire prévaloir le souci de systématisation doctrinale et pédagogique sur les vues d'Aristote ; par ex. pour les ouvrages de physique, au début de son commentaire du *De sensu et sensato*. Cf. A.-J. Festugière, *La place du* De anima *dans le système aristotélicien de S. Thomas*, dans *Arch. hist. doctr. litt. M. A.*, 6 (1931), p. 25-47.

remontant aux principes qui ont amené les penseurs de l'antiquité aux conclusions dont on recherche le sens exact »[1].

Cet esprit de synthèse compense en bonne part les ignorances médiévales sur la genèse du système et sur les conjonctures historiques de la pensée grecque. Certes saint Thomas n'est pas historien ; mais, à l'encontre d'Albert, facilement concordiste, il perçoit vivement le mouvement interne, l'autonomie spirituelle, la progression des courants de pensée, et l'on pourrait sans paradoxe, dans les limites que nous avons nettement tracées, faire une étude sur saint Thomas historien de la philosophie[2].

CE QUE S. THOMAS A COMMENTÉ

Tandis qu'Albert le Grand, dans sa curiosité encyclopédique et dans l'ardeur avec laquelle il entreprit de révéler Aristote aux Latins, affrontait la totalité du *corpus* alors connu du Philosophe, y compris les traités physiologiques *De animalibus* qui furent la matière d'un de ses plus brillants commentaires, saint Thomas s'attache aux œuvres plus directement philosophiques ; mais, dans ce champ, il alla des opuscules psychophysiologiques jusqu'à la Politique, de la logique jusqu'aux Météores. La liste de ces commentaires est depuis longtemps établie, sur la base des catalogues qui, très tôt, déterminèrent dans ce domaine ses ouvrages authentiques. A la suite du catalogue du Stams cependant[3], des éditions acceptèrent les trois commentaires *De somno et vigilia*, *De somniis*, *De divinatione per somnum;* on est d'accord pour rejeter leur authenticité. Ainsi avons-nous (entre parenthèse, est notée la finale des ouvrages inachevés) :

In Perihermeniam (jusqu'à II, 2 inclus)
In Posteriores Analyticorum

(1) A. Mansion, *Le commentaire de S. Thomas sur le* De sensu et sensato *d'Aristote*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 98.

B. N. — Tandis que, dans ses références d'un traité à l'autre, Albert le Grand renvoie à ses propres commentaires, saint Thomas le plus souvent renvoie au texte d'Aristote. Lorsqu'il renvoie à ses propres œuvres, la référence reste vague *(alibi)*.

(2) Bel exemple sur l'un des problèmes délicats de la philosophie grecque : *Remarques critiques de saint Thomas sur Aristote interprète de Platon*, par Th. Deman, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1941, p. 133-148.

(3) Édition Denifle, *Archiv*, II (1888), p. 237, ou P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas*, Fribourg, 1910, p. 92, qui souligne les imperfections de ce catalogue. Seul le *De somno et vigilia* est mentionné, mais sans doute en sous-entendant les deux autres traités, qui sont très courts.

In VIII libros Physicorum
In III libros de Caelo et Mundo (jusqu'à III, 8 ; achevé par Pierre d'Auvergne)
In II libros de Generatione et Corruptione (jusqu'à I, 17 ; achevé par Thomas de Sutton ?)
In IV libros Meteorum (jusqu'à II, 10)
In III libros de Anima
In librum de Sensu et Sensato
In librum de Memoria et Reminiscentia
In XII libros Metaphysicorum
In X libros Ethicorum
In libros Politicorum (jusqu'à III, 6 ; achevé par Pierre d'Auvergne).

Tant pour situer l'entreprise de saint Thomas dans la crise aristotélicienne, que pour observer dans le détail des textes l'incidence des controverses, il n'est pas sans intérêt de fixer la date de composition des commentaires. On est d'accord pour en reporter l'ensemble dans la seconde partie de la carrière de saint Thomas : fin du premier séjour en Italie, deuxième séjour à Paris ; mais il est difficile d'aboutir à des précisions, soit pour la chronologie relative des divers traités, soit pour la date de chacun. Quelques points de repère ont pu cependant être établis, dont voici les plus intéressants[1] :

l'utilisation de Simplicius (*Catégories*, traduites en 1266 ; *De caelo* en 1271) : d'où date des diverses tranches des Métaphysiques, du *De caelo* ;

l'évolution doctrinale de saint Thomas dans le problème de l'éternité du monde : la Physique postérieure à 1268, à la différence de la *Ia Pars* (1266) ;

l'inachèvement de la Politique, en fin de carrière à Paris, où Pierre d'Auvergne, le continuateur, ne fut l'élève de saint Thomas qu'après 1268.

(1) Le P. Mandonnet a tenté une répartition chronologique des commentaires d'après les indications fournies par Ptolémée de Lucques dans son catalogue des œuvres de saint Thomas (Édition et présentation de ce catalogue, *Des écrits authentiques de S. Thomas*, Fribourg, 1910, p. 55-63) ; mais les renseignements de Ptolémée sont sujets à caution. Cf. A. Mansion, *Le commentaire de S. Thomas sur le* De sensu, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, I, p. 84-88 ; et *Date de quelques commentaires de S. Thomas sur Aristote (De interpretatione, De anima, Metaphysica)*, dans *Studia Mediaevalia R. Martin*, Bruges, 1948, p. 271-287.

Mentionnons en terminant le commentaire du fameux *Liber de causis*, composé dans le même style et dans les mêmes conjonctures. Il faisait partie du *corpus* aristotélicien en circulation (cf. les manuscrits) ; c'est saint Thomas qui, sensible au platonisme de l'ouvrage, en fit connaître l'origine grâce à la traduction de la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus par Guillaume de Moerbeke[1]. Mais ce n'est pas là diminuer l'importance de l'ouvrage, soit dans l'aristotélisme du XIIIe siècle, soit parmi les commentaires de saint Thomas ; il est d'un grand intérêt aux deux points de vue.

Le commentaire de l'opuscule de Boèce intitulé *De hebdomadibus*, qui n'a pas la même ampleur, relève lui aussi du même genre littéraire. Ce *De hebdomadibus* est en somme un traité platonicien de la participation : « Quomodo substantiae in eo quod sunt bonae sunt, cum non sint substantialia bona » : réponse de Boèce à l'un de ses disciples, le diacre Jean, qui avait interrogé son maître sur les difficultés rencontrées dans la lecture d'un ouvrage *De hebdomadibus*, aujourd'hui perdu ; d'où le titre médiéval de cette réponse, qui eut ainsi un sort dans l'enseignement universitaire du XIIIe siècle[2].

LES COMMENTAIRES DE DENYS

Après Aristote, Denys : c'est un autre univers. Saint Thomas y entre pourtant avec la même aisance que dans celui d'Aristote, mis à part les procédés d'affabulation. Si saint Thomas n'avait

(1) Le *Liber de causis* est un ouvrage d'origine arabe, mais dont la substance est empruntée au traité de Proclus. Voici l'état du problème par saint Thomas lui-même : « In graeco quidem invenitur traditus liber Proculi platonici, continens ducentas et novem propositiones, qui intitulatur *Elementatio theologica ;* in arabico vero invenitur hic liber, qui apud latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum, et in graeco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Proculi excerptus ; praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo ». *In lib. de Causis*, lect. 1, init. Cf. H. BÉDORET, *L'auteur et le traducteur du* Liber de causis, dans *Rev. néo-scol.*, 41 (1938), p. 521-533 ; M. GRABMANN, *Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke...*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München, 1936, p. 413-423.

(2) Dans ce titre *De hebdomadibus*, il ne faut voir ni le sens de *conceptiones* avec Gilbert de la Porrée, ni celui de *editiones* avec saint Thomas, mais sans doute une allusion à la division du premier ouvrage : les chapitres ou les questions devaient y être groupées par séries de sept, selon un procédé dont Boèce n'est pas le créateur. Cf. U. DEGLI INNOCENTI, *Nota al* De hebdomadibus *di Boezio*, dans *Div. Thomas* (Piacenza), 42 (1939), p. 397-399. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso*, Milano, 1939, p. 14-25, et L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas*, Paris, 1942, p. 36-73, ont manifesté l'intérêt de ce commentaire de saint Thomas.

fait, dans ses cours sur texte, qu'œuvre d'historien, à la manière moderne, il y aurait là, sans plus, un témoignage de grande et objective souplesse d'esprit dans le respect de textes si différents ; mais, nous l'avons vu, le commentateur médiéval croit à son texte et entre dedans par une cordiale adhésion. Que saint Thomas, en ces conditions, commente Denys à l'égal d'Aristote, sinon en étendue, du moins en application, et nous voici en éveil sur la genèse de sa pensée et sur les dimensions de son système[1].

Ajoutons que ce commentaire est lui aussi le fruit d'un enseignement, de même type et dans les mêmes cadres que celui d'Aristote, quoiqu'il soit difficile de dire dans quelle mesure s'établit, à la faculté de théologie, au XIIIe siècle, la coutume de commenter Denys. Saint Thomas, on le sait, avait suivi, tant à Paris qu'à Cologne, les cours de son maître Albert, alors engagé dans un commentaire suivi des œuvres de Denys[2]. Aussi est-ce par une lacune fâcheuse, et lourde de conséquence, que les thomistes modernes, assidus lecteurs des commentaires d'Aristote, n'ouvrent que pour quelques références occasionnelles les commentaires de Denys. Une fois de plus, dénonçons ce déséquilibre, qui d'ailleurs affecte, au delà de saint Thomas, toute la théologie dite moderne. Denys, à l'Université de Paris, était texte d'enseignement, source de pensée, et maître de Chrétienté.

Denys était donc une « autorité », tant comme texte d'enseignement que par son crédit d'écrivain chrétien, auquel s'ajoutait alors l'auréole du disciple de saint Paul. Ses œuvres furent, dans le renouveau des lectures patristiques orientales au XIIe siècle, un ferment particulièrement actif, et jouirent d'une diffusion très étendue que favorisa la multiplication des traductions[3]. Il semble

(1) Saint Thomas cite fréquemment Denys ; on a compté plus de 1.700 citations expresses.

(2) Nous possédons de la main de saint Thomas, probablement, la *reportatio* du commentaire de Denys, enseigné par Albert à Paris vers 1247 et à Cologne après 1248, comme nous possédons les notes sur l'Éthique d'Aristote, enseignée à Cologne après 1248. Le ms. contenant le commentaire de la Hiér. Cél. porte les indications de *petiae*, ce qui témoigne de l'inscription officielle de l'ouvrage chez le libraire de l'Université. Cf. G. Théry, *L'autographe de D. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples*, dans *Arch. Ord. Praed.*, I (1931), p. 15-86. Cf. *infra*.

(3) Les travaux récents (Théry) ont révélé cette multiplication et cette diffusion. Les entreprises de Thomas Gallus (1238-1244) et de Robert Grossetête (c. 1240-1243) — solidaires d'ailleurs dans l'amitié et la culture spirituelle des deux hommes (cf. D. Callus, *The Date of Grossetestes Translations and Commentaries on Ps.-Dionysius*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, XIV (1947), p. 186-210) — témoignent de la curiosité suscitée par Denys dans la génération immédiatement antérieure à celle d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin.

bien que cette pénétration de néoplatonisme oriental déséquilibra un instant quelques théologiens, ou mieux certains courants de pensée où les théories dionysiennes alimentaient un syncrétisme imprévu pour les Occidentaux[1] ; mais, dès le XIIe siècle, l'exégèse des Victorins avait apporté de quoi amortir et les textes et la pensée : saint Thomas pouvait entamer son commentaire public sans engager les conflits exégétiques que provoquait Aristote. Si donc l'intérêt qu'il prenait ainsi au corpus dionysien n'était pas une nouveauté, il allait cependant donner une expression puissante à une tradition doctrinale et universitaire qui sera l'une des composantes de la mentalité médiévale. Il semble aussi que, dans la substance vive de sa théologie comme science de Dieu, il trouvait là un élément de qualité auquel un commentaire littéral des textes devait, à son sentiment, donner une préparation adéquate pour une ultérieure élaboration personnelle. Tels paraissent être ici les motifs et les intentions de saint Thomas.

Un instant, semble-t-il, sur quelques concordismes extérieurs, saint Thomas pensa que Denys, dont le symbolisme exalte les valeurs sensibles pour la vie de l'esprit, rencontrait Aristote[2] ; mais très vite il perçut que cette contemplation du monde sensible n'avait rien à voir avec l'expérimentalisme presque sensualiste du Philosophe, et il reconnut que Denys vivait dans un autre univers[3]. Comment, sous des maîtres si différents, saint Thomas construisit le sien, ce n'est pas le lieu de l'étudier ; mais, sur le plan du commentaire littéral, il faut noter la résistance intérieure que saint Thomas éprouva, au point de l'exprimer crûment (ce qui est rare chez lui), devant le style, la manière de penser, en définitive la mentalité de l'Aréopagite, d'un homme pour qui le symbolisme est la clef de l'intelligence de l'univers, et par conséquent la forme privilégiée de la pensée[4]. Nous avons eu l'occasion

(1) Témoignent de ce syncrétisme et de ce déséquilibre : les incidents provoqués autour de 1200 par le réveil de l'érigénisme (Amaury de Bène), et, plus tard, en plein essor de l'Université de Paris, le syllabus de dix propositions condamnées en 1241. Cf. M.-D. Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle*, dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 159-181.

(2) « Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus ». *II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2.

(3) « Plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus ». *Exp. sup. lib. de div. nom.*, prooemium. « Dionysius qui in plurimis fuit sectator sententiae platonicae... » *De malo*, q. 16, a. 1.

(4) « Beatus Dionysisus in omnibus libris suis obscuro utitur stylo. *Exp. sup. lib. de div. nom.*, prooemium. « Si vero Dionysius loquitur hic secundum propriam opinionem, dicendum est quod loquitur metaphorice ». *Ibid.*, c. 4, lect. 19. Il faut d'ailleurs,

de citer ces réflexions de saint Thomas : elles sont ici de première importance pour définir par une profonde transposition stylistique — style littéraire et style mental — l'effort d'analyse poursuivi par le commentateur. Sans doute est-ce là, du moins sur ce plan, le trait essentiel et donc la clef de ce commentaire : réduire à des catégories mentales homogènes l'affabulation mystico-métaphysique du docteur oriental[1]. Saint Thomas se place ici dans la tradition ouverte par Maxime le Confesseur, qui devait rendre Denys intelligible au monde occidental : Maxime, aristotélicien de technique, et spirituellement dionysien, était et demeure le tuteur de tous les commentateurs de Denys. Ainsi faut-il situer l'œuvre de saint Thomas dans l'histoire ; c'est la vraie et grande mesure de son entreprise.

Plus peut-être que pour Aristote, les traductions de Denys ont, dans l'équipement du commentateur, une grande importance, car plus encore elles ont, dans l'accès au texte original, leurs voies propres, en création de vocabulaire (le mot doit être pris ici dans tout son sens) et en perception psychologique ; ainsi faut-il mesurer

distinguer le langage métaphorique proprement dit, et les procédés d'expression qui découlent, dans tous les platonismes, de la théorie des Idées. Saint Thomas observe très justement cette origine du vocabulaire dionysien. *Ibid.*, procemium.

Parmi les éléments qui, dans la langue dionysienne, lui font difficulté, il ajoute un curieux mélange de concision (« multoties paucis verbis, vel etiam uno verbo eas [rationes] implicat ») et d'abondance (« utitur multoties quadam multiplicatione verborum, quae licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur ». *Ibid.*) Il disait au contraire d'Aristote : « Mirabili brevitate usus est ». *In I Periherm.*, lect. 7.

(1) Il va de soi que cette réduction conceptuelle implique des déplacements ou des dépassements de pensée. En quoi, comme pour Aristote, en se déclarant d'accord avec Denys, saint Thomas parfois le tire consciemment à lui. Ainsi dans la concurrence de la métaphysique du bien et de la métaphysique de l'être. M. Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, I, p. 250) cite fort à propos ce texte où saint Thomas constate la primauté platonicienne du bien sur la primauté chrétienne de l'être : « Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit ipsum ens separatum, sicut supra dictum est ; sed secundum rei veritatem, causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum ». *In lib. de causis*, lect. 6.

Cas caractéristique de cette exégèse par une simple interversion de mots, sur un texte fameux au cœur même de la méthode dionysienne : Denys dit de la connaissance de Dieu (*De div. nom.*, c. 7 ; version de Jean Sarrazin) : « Ascendimus in omnium ablatione et excessu et in omnium causa » ; saint Thomas reprend ces trois opérations selon un ordre renversé : « Dicit [Dionysius] quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam » (*In I Sent.*, d. 3, div. textus). En fait, c'est toute la doctrine de Denys qui se trouve ainsi renversée. Cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, 4e éd., Paris, 1942, p. 198.

le rôle de Scot Érigène, dont le travail fermenta en Occident pendant plusieurs siècles[1]. Saint Thomas utilise les versions en cours, toutes dépendantes de celle de Scot[2], celle d'Hilduin (IXe s.) n'ayant pas eu de diffusion. Mais il serait inutile, et d'ailleurs à peu près impossible, de rechercher la part de chacune dans le travail de saint Thomas ; en fait il se trouve devant un ensemble désormais aggloméré de versions, de scolies, de gloses interlinéaires ou marginales, de résumés *(extracta)*, de commentaires *(expositiones)* qui, se recoupant les uns les autres, composent un contexte interprétatif extrêmement dense. C'est ce contexte qu'il faut reconstituer pour camper sur son terrain le commentaire de saint Thomas. Rappelons-en sommairement les éléments.

Les deux versions maîtresses sont celles de Scot Érigène, *vetus translatio*, et celle de Jean Sarrazin (vers 1167) ; c'est cette dernière, choisie déjà comme meilleure par Albert le Grand[3], qui sert de base à saint Thomas. Les scholies de Maxime, véhiculées, nous l'avons vu, comme un capital commun, alimentent directement ou indirectement le travail[4]. Le commentaire d'Hugues de Saint-Victor sur la Hiérarchie céleste circulait et était cité avec le crédit d'un *commentator*. On ne sait si saint Thomas a connu les œuvres, versions ou expositions, de Thomas Gallus et de Grossetête ; mais il est certain que, dès sa formation, par enseignement oral direct, il apprit de son maître Albert le Grand à lire les œuvres de Denys ; il est même probable que nous avons de sa main une copie des commentaires du maître[5].

(1) Sur cette fermentation sémantique, cf. G. Théry, *Scot Érigène traducteur de Denys*, dans *Bull. Du Cange*, VI (1931), 94 pp.

(2) Saint Thomas dit d'Érigène : « Quidam de primis studentibus in libris Dionysii...; et iste fuit Joannes Scotus qui primo commentatus est in libros Dionysii ». *In epist. ad Hebr.*, c. 1, lect. 6, in medio.

(3) « Intendimus autem exponere translationem Johannis Sarraceni, quia melior est ». *Comm. in lib. de div. nom.*, prol. (Ms. Munich, Clm. 6909, f. 111 r).

(4) Saint Thomas, dans ses œuvres, ne cite que 11 fois le commentaire de Maxime ; mais on ne peut limiter son influence à ces références explicites. On sait que les *Scholia* reprennent le contenu des notes de Jean de Scythopolis (v. 520) et poursuivent son travail d'intégration chrétienne des thèses de l'Aréopagite.

(5) Il s'agit d'un ms. conservé à la Bibl. Naz. de Naples, contenant dans une première partie composée de *petiae* le comm. de la Hiér. cél., et dans une seconde composée de cahiers les comm. des trois autres traités. Cf. G. Théry, *L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples*, dans *Arch. Frat. Praed.*, I (1931), p. 15-86 ; M. Grabmann, *Die Autographe von Werken des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Hist. Jahrb.*, LX (1940), p. 514-537.

Pierre de Prusse, a enregistré la tradition selon laquelle saint Thomas étudiant suivit les cours d'Albert sur Denys. « Cum autem frater Thomas miro modo taciturnus,

NOTES DE TRAVAIL

1. Premier travail à faire : grâce aux découvertes récentes, faire l'inventaire de la littérature des commentaires d'Aristote, au cours du second tiers du XIIIe siècle, en particulier chez les maîtres ès arts. Le plus notable, au départ, est celui de Roger Bacon, alors aux arts, à Paris, aux alentours de 1245 ; récemment édité par R. Steele et F. Delorme, *Opera hactenus inedita R. Bacon*, fasc. VII à XIII (1926-1935). Nous pensons que celui d'Albert le Grand, en théologie, lui, fut entrepris à la même époque ; examiner ce problème (textes mêmes de Bacon, travaux sur la chronologie d'Albert, avis différent de Van Steenberghen dans son *Siger de Brabant*, où l'on trouvera d'ailleurs, avec la bibliographie opportune, l'état des recherches, p. 420-446) ; en profiter pour comparer les deux œuvres. Rassembler les informations sur les commentaires de Shyreswood, Pierre d'Espagne, Grosseteste, Kilwardby, Adam de Buckfield, etc., en observant évidemment les étapes de la mise en circulation des textes aristotéliciens. Cf. les travaux de Grabmann, Pelster, Lottin, Franceschini, Callus, etc., ainsi que leur recension périodique par le P. A. Dondaine dans le *Bulletin thomiste.*

2. Recueillir et analyser les témoignages de l'opposition ou de la réserve expresse à l'enseignement d'Aristote, textes officiels (lire attentivement les bulles de Grégoire IX), sermons, piétisme des *Vitae fratrum* (1256), etc. Les ripostes violentes d'Albert.

L'évolution de la législation scolaire de l'Ordre des Prêcheurs. Les textes d'Humbert de Romans, qualifié pour parler. Cf. C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1884.

3. Recueillir, au cours de l'un ou l'autre commentaire, les réflexions et observations qui illustrent et précisent les notations relevées au cours de ce chapitre. De même pour les techniques mises en œuvre.

4. Entreprendre l'étude d'un commentaire dans la perspective historique et technique des commentateurs anciens, grecs ou arabes, qu'a connus saint Thomas, afin d'entrer dans sa propre élaboration. Voir les travaux cités. Les quelques ouvrages généraux sont jusqu'ici de valeur

orationi et studio, propter quod venerat, sollicite esset intentus, coepit magister Albertus librum De divinis nominibus legere ». (*Vita B. Alberti*, c. 7 ; cf. c. 42). La Hiér. cél. aurait été enseignée à Paris avant 1248, les autres à Cologne, entre 48 et 52.

Le ms. grec Vat. 370 contient les œuvres de Denys, portant des gloses latines interlinéaires empruntées à la traduction de Scot Érigène. Les plus anciens catalogues disent que ce ms. aurait appartenu à « frater Thomas ». D'où l'hypothèse : Th. d'Aquin. Cf. G. Théry, *Le ms. Vat. grec 370 et saint Thomas d'Aquin*, dans *Arch. hist. doctr. litt. M. A.*, VI (1931), p. 5-23.

médiocre, tel celui de R. Laubenthal, *Das Verhältnis des hl. Thomas von Aquin zu den Arabern in seinem Physikkommentar*, Würzburg, 1933.

5. Comparer l'interprétation de saint Thomas à l'exégèse « historique » des modernes. Rodier, pour le traité *De l'âme*, n'a pas donné grande attention aux médiévaux ; mais Mansion le fait fructueusement pour la *Physique*. Voir, à cet effet, les monographies doctrinales, dont quelques-unes poursuivent expressément cette comparaison, telles celles de R. Jolivet, sur la notion de création, de M. De Corte, sur la théorie de l'âme, etc.

6. Pour Denys, l'ouvrage de J. Durantel, *Saint-Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919, fournit une base de départ, mais est à refaire, — à partir des travaux du P. G. Théry depuis 25 ans. A. Feder, *Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius* De divinis nominibus. *Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas*, dans *Scholastik*, 1926, p. 321-351.

Il serait d'un extrême intérêt de mener à terme le travail, amorcé ici ou là, sur Albert le Grand commentateur de Denys.

CHAPITRE VII

LES COMMENTAIRES SUR LA BIBLE

A plusieurs reprises, nous avons eu l'occasion d'observer que la Bible était, dans l'enseignement de la théologie au XIIIe siècle, le livre de base, non seulement comme le premier répertoire des autorités à utiliser pour assortir de leurs preuves les arguments élaborés, mais comme la matière même, directement exploitée, du savoir sacré qu'est la théologie, science de Dieu à partir de la parole de Dieu. Le maître enseignant est, à la lettre, selon son nom officiel, un *magister in sacra pagina*[1].

Nous voici donc au fait : saint Thomas, maître en théologie, a pris pour matière de son cours officiel, le texte même de l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament. Il nous faut voir dans quelles conditions et avec quels résultats. Car c'est un fait majeur. Sans doute dans la destinée du thomisme, la *Somme théologique* a monopolisé l'attention et les commentaires ; mais c'est là précisément un problème grave, et la première condition pour le comprendre et le résoudre, c'est de ne pas oblitérer ce fait : la *Somme* se plante dans un sol évangélique, non pas seulement par une espèce de dévotion, pour que sa systématisation rationnelle reste pieuse, mais parce que c'est la loi même de sa genèse. L'institution universitaire du XIIIe siècle ne produira disputes et sommes que dans le cadre d'un enseignement scripturaire : c'est là l'heureuse expression pédagogique de la loi de la théologie, qui ne peut devenir science que dans la communion à la parole de Dieu d'abord écoutée pour elle-même. Un arbre coupé de ses racines meurt, même s'il reste debout.

(1) Cf. J. DE GHELLINCK, « *Pagina* » *et* « *Sacra pagina* ». *Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné,* dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 23-59.

L'ÉVANGÉLISME DE BASE

C'est donc le moment, avant tout examen analytique de l'œuvre scripturaire de saint Thomas, de restituer cette atmosphère évangélique que nous avons jadis évoquée, et d'en fixer, documentairement et spirituellement, les composantes, celles mêmes sur lesquelles travaille saint Thomas lisant l'Écriture.

L'un des traits immédiatement évidents de la Chrétienté en travail, dans le demi-siècle qui précéda l'essor de l'École — disons, pour fixer quelque repère chronologique, la période qui recouvre l'entre-deux du IIIe concile de Latran (1179) et du IVe concile de Latran (1215) —, c'est la poussée évangélique et l'intense curiosité scripturaire qui saisissent alors la conscience chrétienne, tant dans ses simples fidèles que dans ses maîtres professionnels. Il ne s'agit pas seulement en effet, ni d'abord, d'un effort technique de quelques théologiens, mais du soulèvement de l'âme chrétienne qui, sous la pression de causes multiples dans lesquelles est immergée en vérité la présence de l'Esprit, s'enivre des textes sacrés et s'illumine d'Évangile. De Pierre Valdès à saint François, des Umigliati aux Frères Prêcheurs, le mouvement a secoué toutes les générations de la fin du XIIe siècle et du commencement du XIIIe. On en sait la richesse scabreuse, l'efficacité, la variété de contenu et de destinée ; le jugement à porter appelle maintes circonlocutions et discernements[1] ; mais le dénominateur commun et l'indéniable valeur de tous apparaissent de mieux en mieux dans leur retour à l'Évangile, soit comme objet direct de connaissance, soit comme ferment d'un renouveau institutionnel. Saint François et les Mineurs, saint Dominique et les Prêcheurs sont les fruits mûrs de cette fécondité, et la différence de leur tempérament, spirituel et institutionnel, souligne la transcendance et la polyvalence du ferment évangélique à travers les individus ou les communautés. Les mauvaises réussites elles-mêmes, dans leur déséquilibre, en gardent le témoignage. Tous ces « pauvres » s'engagent, contre les institutions périmées et les aristocraties pharisiennes, dans l'imitation des Apôtres, la prédication itinérante, l'enseignement populaire à base de témoignage, la fraternité ingénue, le goût de

(1) Une « sentence », originaire des milieux de l'école de Laon, circulait au XIIe siècle : « Si quis sano sensu non contemperat scripturas, quanto subtilius intelligit, tanto amentior est ». Citée par B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, Oxford, 1941, p. 46.

la lettre évangélique. La communauté primitive des Actes des Apôtres renaît, au siècle des Communes en révolution et des confréries corporatives. Le très difficile passage du témoignage évangélique personnel à l'institution de Chrétienté sera résolu : contre les conservatismes, avec l'appui tenace d'Innocent III, des « ordres » de structure toute nouvelle fixeront le succès du mouvement évangélique. La crise jusqu'alors insurmontable de la prédication de la parole de Dieu[1] était triomphalement dénouée.

C'est à partir de là qu'il faut mesurer et qualifier la diffusion, à la fois technique et populaire, des textes de l'Écriture, à l'usage de ce peuple avide, dont l'élite remplit désormais les écoles hors des cloîtres traditionnels qui ne peuvent les contenir ni de corps, ni d'esprit. Les « écoliers », de vrais écoliers, ne sont plus des moines.

Les chefs sous lesquels on peut classer ces diverses activités bibliques sont connus : multiplication considérable des copies, totales ou partielles, du texte sacré ; versions en langue vulgaire — combien méritoires alors — qui le rendent accessible hors des clercs patentés ; fragmentation en péricopes qui en permettent la manipulation ; dispositifs pratiques qui rendent efficace l'usage populaire. Que si, comme toujours, ce vin évangélique tend à travailler hors de l'Église institutionnelle, la perversion hérétique provoque chez le fidèle une curiosité redoublée, du moment qu'un protectionisme étroit n'en détourne pas l'effort vers des sous-produits. On connaît assez les épisodes de cette controverse à base scripturaire, et la littérature qu'elle a suscitée, jusques et y compris des exposés tactiques et méthodologiques.

Ainsi se présente dans ses contextes étoffés le renouveau technique des études scripturaires que les *magistri in sacra pagina* menèrent entre 1179 et 1215. Miss B. Smalley en a révélé, mieux encore qu'on ne l'avait pu faire jusqu'ici, l'ampleur, la qualité, les méthodes, les promoteurs[2].

Dans sa *Geschichte der scholastischen Methode*, Mgr Grabmann avait jadis groupé, de la manière la plus suggestive, sous le titre d'« école biblico-morale », les trois grands *magistri in sacra pagina :* Pierre le Mangeur († v. 1169), Pierre le Chantre († 1197), Étienne Langton (cesse d'enseigner en 1206)[3]. Il les avait situés

(1) Cf. *La pitié de la prédication au tournant du XIIe siècle*, par R. LADNER, dans P. MANDONNET, *S. Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1937, t. II, ch. 1.

(2) B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, Oxford, 1941.

(3) Freiburg, 1911, t. II, p. 476 ss.

dans la perspective de la « méthode scolastique », c'est-à-dire de la formation des Sententiaires et des Sommes, face aux théoriciens sensibles à la dialectique ; il les faut situer aussi, pour une intelligence profonde de leur rôle, dans la perspective du travail scripturaire qui sous-tend et exprime l'effervescence évangélique de leurs générations. Les prospections érudites de B. Smalley nous y invitent d'ailleurs d'urgente manière. Il paraît bien que l'activité combinée de ces trois maîtres fut un événement de première grandeur, et, pour ma part, j'éprouve quelque remords à avoir longtemps traité avec indifférence, sous la grandeur écrasante des théologiens géants du XIIIe siècle, ces modestes laboureurs du sol scripturaire — Comestor en particulier —, sur lequel précisément s'avançaient ces géants.

Premier indice de l'évolution en cours, extérieur et institutionnel, mais de grande portée : l'auditoire de cet enseignement biblique, ce ne sont plus des moines alimentant de réflexion pieuse leur vie privée, ce sont des clercs séculiers engagés dans un programme actif de conquête apostolique : ce ne sont plus des *claustrales*, mais des *scholares*, traduisons, avec l'inévitable intellectualisme que comporte le mot, des « étudiants ». La rançon en est le recul d'une contemplation désintéressée, sous la pression des formes scolaires, y comprise la concurrence des examens, voire même la tentation pour le professeur de faire payer ses leçons. L'Écriture est le livre de texte, pour l'intelligence duquel on élabore et on emploie des outils de travail, des méthodes, des grammaires ; la suavité pieuse et la saveur littéraire des exposés, si sensibles chez les Victorins ou chez un saint Bernard, disparaissent sous la technique de la *reportatio*, destinée à être multipliée et commercialisée ; Comestor s'excusera de son « stylus rudis »[1]. Même l'interprétation spirituelle, si irréductible dans le jeu de ses allégories, au formulaire scolaire, se plie à ces nouvelles exigences, et toute une littérature de *Distinctiones* fixe dans un genre très curieux, qui fleurira pendant un demi-siècle, une espèce de dictionnaire des sens de l'Écriture, bien éloigné des souplesses mystiques de saint Bernard commentant le Cantique[2]. Le *magister in sacra pagina* a pris la place de l'abbé et son souci exégétique se substitue au paternalisme monastique :

(1) Petrus Comestor, *Hist. scholastica,* Prol. : *P. L.*, 198, 1054.

(2) Car telle est, pensons-nous, l'origine et le contexte de ce genre littéraire, parmi les diverses formes de répertoires bibliques. Cf. sur cette littérature, outre B. Smalley, G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*. Le Saulchoir, 1927, p. 117-125 : C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* Paris, 1944, p. 175-176.

ce n'est plus une *collatio* qu'il propose, mais une *lectio*. Et il en est fier. Robert de Courson dira : « Qui legit publice sacram scripturam, iter majoris perfectionis arripuit quam aliquis clarevallensis »[1].

Cette allusion directe au moine cistercien ne doit pas nous faire oublier que Cîteaux a été, pendant le XII[e] siècle, le héraut de la Chrétienté ; mais elle nous oblige à suivre le cours d'un temps où le zèle apostolique, le souci pastoral, la ferveur du peuple, donnent la prévalence dans la lecture sacrée, à l'action sur la contemplation. On a observé que beaucoup de ces *magistri* devinrent de grands évêques ou d'actifs réformateurs ; ils déclarent eux-mêmes que, si la contemplation est de droit éminente en son essence, la vie de qui joint l'action à la contemplation excelle encore[2]. La pression du peuple chrétien donne à ce principe son contexte et son dynamisme, même si l'ambition vient souiller ce beau service apostolique.

On se livrait donc à l'étude scientifique de l'Écriture pour appuyer l'enseignement du pasteur sur l'enseignement du professeur. Voici d'ailleurs comment se répartissent, étroitement liées mais de plus en plus différenciées, les fonctions du *magister : legere*, expliquer le texte, *disputare*, résoudre par la discussion les questions qu'il pose, *praedicare*, le prêcher aux fidèles. Pierre le Chantre, en tête de son *Verbum abbreviatum*, en établit ainsi la connexion et le déploiement[3]. Nous ne sommes certes pas encore dans les genres littéraires spécialisés que suscitera le développement de la vie universitaire au XIII[e] siècle ; mais on les peut prévoir, à ce moment même où Pierre le Chantre maintient la connexion entre la « leçon » scolaire et la « prédication » pastorale.

Hugues de Saint-Victor avait récemment, dans son fameux *Didascalion*, fourni les principes organiques d'une telle étude de l'Écriture : nos trois *magistri*, Comestor en tête, réalisent le pro-

(1) ROBERT DE COURSON, *Summa*, ms. Paris, Bibl. nat., lat. 14524, fol. 74 r. (cité par Ch. DICKSON, *Le cardinal Robert de Courson*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. âge*, IX (1934), p. 73.

(2) B. SMALLEY, *op. cit.*, p. 206, apporte les témoignages de Robert Pulleyn, Pierre le Mangeur, Géraud de Galles, Et. Langton.

(3) PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, c. 1, *P. L.*, 205, 25 : « In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae : circa lectionem, disputationem et praedicationem... Lectio est quasi fundamentum et substratorium sequentium, quia per eam ceterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio ; quia nihil plene intelligitur fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est, tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum ».

gramme du Victorin, soit dans son plan d'ensemble, soit dans sa méthode, soit dans ses conseils pratiques. Ce succès se paye par un engagement scolaire où la tradition victorine perd son humanisme de nature et de grâce ; du moins consacre-t-il le principe de la primauté du sens littéral dans la construction polymorphe de l'exégèse biblique : « Fundamentum et principium doctrinae sacrae *historia* est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur »[1]. Ici s'inscrit l'influence particulière d'André de Saint-Victor († 1175), qui, écartant aussi bien le ton homilétique que les discussions théoriques, s'attache à l'interprétation directe et littérale du texte, à l'exemple de saint Jérôme dont il invoque le patronage[2].

C'est ici que nous devons situer l'œuvre de Pierre le Mangeur, cette *Historia scholastica* qui va jouer dans la culture théologique du XIIIe siècle un rôle complémentaire à celui des *Sentences* de Pierre Lombard. Son titre est doublement significatif : c'est l'Écriture vue et présentée comme une « histoire », non comme un prétexte à réflexions discoordonnées ou à recherches spéculatives ; et cette histoire est expliquée à des étudiants, dans une école, avec l'application technique que cela requiert. Certes, il ne faut pas grossir d'un sens moderne le contenu du vocable médiéval : il ne s'agit point de « méthode historique » et saint Jérôme ne détrône pas saint Augustin, même chez un disciple d'André de Saint-Victor. Cependant, dans ces contextes médiévaux, c'est à une revalorisation consciente de l'« histoire sainte » que procède Pierre le Mangeur. Voici son intention explicite : Face à la discontinuité croissante des gloses, retrouver la *veritas historiae;* pour cela, laissant à de plus compétents l'immense « mer des mystères », il suivra le petit ruisseau qui conduit de la cosmographie de Moïse à l'ascension du Christ, recourant au besoin, selon le cours des temps, aux histoires des païens, dont l'incidence n'est pas sans intérêt[3].

Pareille vue historique du destin religieux de l'humanité, si modeste

(1) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion,* VI, 3.

(2) On observe de plus en plus l'influence d'André de Saint-Victor sur les maîtres de la première moitié du XIIIe siècle, et en particulier sur Hugues de Saint-Cher, grand meneur des travaux scripturaires chez les Prêcheurs, à Saint-Jacques.

(3) « ... Porro a cosmographia Moysi inchoans, rivulum historicum deduxi, usque ad ascensionem Salvatoris, pelagus mysteriorum peritioribus relinquens... De historiis quoque ethnicorum quaedam incidentia pro ratione temporum inserui, instar rivuli qui secus alveum diverticula quae invenerit replens praeterfluere tamen non cessat ». *Hist. Schol.,* Prol.

qu'en soit la réalisation, se campe donc face à la *Glose* d'une part, capital classique dont ce même XIIe siècle achève la collection et dont se sustentera le XIIIe, mais qui procède par une juxtaposition de témoignages sous lesquels le « récit » biblique se pulvérise, — et d'autre part, face aux *Sentences* du Lombard, qui représentent l'instauration définitive de l'organisation systématique et de l'élaboration dialectique du donné révélé. Point ne faut opposer ces œuvres et ces méthodes, même si, en fait, elles recèlent des tendances prêtes à entrer en conflit[1] : la légende de la fraternité charnelle de Comestor et du Lombard est un symbole plein de vérité ; mais sans doute a-t-on réduit, dans le concours de ces trois entreprises, la part et le sens de l'*Historia* de Comestor. Son influence fut pourtant considérable, tant sur les personnes que dans le régime d'enseignement, jusqu'en plein XIIIe siècle[2]. Il faisait vraiment partie du sol scripturaire de la théologie, ou, si l'on veut, des instruments quotidiennement employés pour labourer ce sol. On a considéré parfois que l'utilisation de cette histoire, imposée par le règlement de certaines universités (Oxford) était un indice de décadence, par rapport à la lecture du texte biblique[3] ; oui et non, mais c'est non, dans la mesure où l'*Histoire* était le moyen adapté à l'intelligence du développement de l'économie du salut, contrepoids opportun au prestige croissant des *quaestiones*, qui mettaient en œuvre un autre type d'intelligence. On sait d'ailleurs que la Bible demeurera à Paris le texte de base des cours du « maître en théologie » : il ne pouvait y avoir plus significative conséquence, au plan institutionnel, du réveil évangélique des années antérieures.

C'est évidemment l'un des milieux les plus sensibles aux effets et aux exigences de ce réveil évangélique que le collège universitaire de Saint-Jacques où saint Thomas se trouve, comme étudiant d'abord, puis comme jeune professeur bibliste. Milieu spirituel, milieu apostolique, milieu intellectuel aussi, car cette ferveur spirituelle et ce zèle apostolique s'y sont constitué des méthodes

(1) Tendances et conflits qui départagèrent les partisans et les adversaires (biblistes) des *quaestiones*. S. BONAVENTURE visera encore ces « novi theologi [qui] frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam et tanquam quandam silvam opacam » *Brevil.*, prol. 6,5. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1943, ch. 1.

(2) Outre le chapitre de B. SMALLEY, *op. cit.*, R.-M. MARTIN, *Pierre le Mangeur, De Sacramentis* (Spicil. Lovan., 17), Louvain, 1937, Introduction, p. I-XXVIII.

(3) Cf. A. KLEINHANS, *Der Studiegang der Professoren der hl. Schrift in 13. und 14. Jahrh.*, dans *Biblica*, 14 (1933), p. 381-399.

conscientes de travail, assorties des techniques opportunes. Il y fallait, au service d'une vie intellectuelle ouverte et intense, les ressources d'une communauté de travail capable d'assumer les tâches considérables requises pour un équipement biblique, à la fois scientifique et pratique. Sans que nous puissions nous appuyer sur des documents explicites, il apparaît que, pendant les deux décades antérieures à l'arrivée de saint Thomas, un travail d'équipe s'était poursuivi avec un acharnement efficace, à Saint-Jacques et dans son rayonnement, sous la conduite d'Hugues de Saint-Cher, d'abord régent du collège (1230-1235), puis provincial, et bientôt cardinal (1244). On le peut présumer par les résultats qui nous en restent, et grâce auxquels nous pouvons restituer non seulement les ressources techniques accumulées, mais le climat spirituel qui les pénètre.

Première besogne : établissement d'un texte des livres sacrés, purgé de sa corruption croissante, à laquelle se heurtait, plus encore que l'enseignement commun, tout travail scientifique. Ce furent les correctoires, entrepris, puis repris et remaniés, par recours aux textes originaux, avec la collaboration d'un juif converti pour la collation du texte hébreu. Deuxième besogne : confection d'une concordance « verbale », pour l'exploitation littérale et organique des textes, avec leurs contextes et selon leurs lieux parallèles ; c'était la première du genre, face aux concordances « réelles », qui, bloquant prématurément et souvent artificiellement l'analyse sur des notions mal abstraites, escamotent l'étude fraîche et plane des textes eux-mêmes : progrès de haute portée. Ajoutons, un peu en marge, et presque complètement barrés par la défiance conservatrice, des essais de traduction en langue vulgaire à l'usage des nouvelles élites laïques[1]. Travaux de grande ampleur, en visée et en fait, qui dépassent de beaucoup l'œuvre personnelle d'Hugues de Saint-Cher, qui composa lui-même, comme fruit de son enseignement, un commentaire de toute l'Écriture : *postillae*, comme on disait alors, qui constituent l'étape intermédiaire entre le biblisme du XIIe siècle et le commentaire universitaire que va composer saint Thomas.

Ainsi se révèle, dans une espèce de tension spirituelle et pédagogique à la fois, l'axe du renouveau théologique, à l'entrée du XIIIe siècle : retour à l'Écriture d'une part, à sa valeur native et

(1) Parmi les évangéliques, Durand de Huesca, à la tête des Pauvres Catholiques, semble avoir poursuivi cette entreprise (A. Dondaine).

intransmissible, à sa puissance d'éveil dans la foi, à son appétit religieux, et, d'autre part, élaboration spéculative, qui va trouver dans la découverte de la philosophie grecque, non seulement des instruments admirables, mais une conception de la nature, de l'homme, de la raison. Le rôle de cette raison va croître, en efficacité épistémologique et en qualité ontologique ; mais c'est le réveil évangélique qui d'abord détermine la théologie. L'élément spirituel commande l'intellectuel. L'intellectuel ensuite gardera le spirituel. Ce n'est pas un hasard si les meneurs du travail théologique au XIIIe siècle se trouveront parmi les fils des évangélistes du début du siècle, Mineurs et Prêcheurs, et non dans les anciennes corporations. L'équilibre des objets, des fins, des méthodes, pourra être très délicat, et l'engagement rationnel compromettre parfois la pure liberté de la parole de Dieu ; mais, selon l'histoire comme selon la vérité, l'Évangile était le levain qui fait lever la pâte : toute l'intelligence avec ses requêtes et ses ressources. Les *magistri in sacra pagina* engendreront les *magistri in theologia :* à eux d'être fidèles à leur naissance.

MAGISTER IN SACRA PAGINA

Comment le réveil biblique s'était-il inscrit dans l'enseignement universitaire, à Paris, au moment où saint Thomas y arrive comme jeune professeur en 1252 ? Car, si difficilement que ce soit, les réveils spirituels finissent par s'exprimer dans des règlements et des pédagogies, à un moment surtout où la jeune université de Paris captait toutes les ferveurs et incarnait toutes les espérances. De fait, les règlements universitaires du XIIIe siècle, en France et hors de France, vont porter la trace explicite du *modus parisiensis*, du statut parisien de l'enseignement de la Bible, peu à peu adopté dans la Chrétienté. Le voici.

Un premier cycle biblique couvrait les deux premières années du jeune théologien, pendant lesquelles, *secundum modum parisiensem*, on « lisait » (entendez toujours : on enseignait) *cursorie* la Bible ; et le professeur chargé de cet enseignement, le *baccalaureus biblicus*, s'appelait *cursor biblicus*. Un second cycle biblique, après deux autres années consacrées à la lecture des Sentences du Lombard, relevait, lui, de l'enseignement personnel du « maître », qui s'attachait alors à l'exégèse minutieuse et prolongée de l'un ou l'autre des livres de l'Écriture. Ainsi donc l'expérience avait conduit les théologiens de Paris à répartir sur trois étapes progressives et diversifiées l'enseignement jusque-là agglutiné autour du

texte de la Bible ; la prolifération des *quaestiones* (cf. chap. II) avait peu à peu disjoint le commentaire, à mesure surtout que, depuis 1200 environ, le livre des Sentences, ayant conquis sa place pédagogique, tendait à centrer sur lui le travail des *quaestiones*. Une espèce de concurrence entre la poussée spéculative de ces *quaestiones* et le ressourcement biblique avait abouti à ce stade équilibré où le rôle du bachelier biblique était significatif : il enseignait cursivement *(cursorie)* l'ensemble de l'Écriture, s'attachant sans digression ni question au seul texte *(textualiter)*, rapidement éclairé par les gloses alors reçues[1]. Initiation sommaire, évidemment, mais que beaucoup de clercs, aujourd'hui encore, pourraient envier, à la base de leur théologie. Enseigner ainsi la Bible *biblice*, comme on disait, c'était la manière de Paris. Ce fut celle du jeune frère Thomas. Aussi bien, l'ordre des Prêcheurs tenait la main d'une part à cet enseignement biblique dans les divers *studia*, d'autre part à la multiplication rapide de professeurs capables d'y satisfaire, au rythme de la croissance de l'Ordre.

De cet enseignement de saint Thomas, qui n'avait par définition qu'un minimum d'originalité, nous ne possédons évidemment rien, sinon le cours inaugural *(principium)*, récemment découvert et publié, sur la dignité de l'Écriture et la distribution de ses divers livres[2]. C'est donc de son enseignement comme maître, à partir de 1256, que nous avons les textes.

Cette œuvre écrite de saint Thomas *in sacra pagina* doit certainement s'étendre sur l'ensemble de sa carrière d'enseignement, puisque le commentaire biblique était la première tâche du maître en théologie. Il est cependant très difficile non seulement d'en situer chronologiquement les différentes parties, mais d'en distribuer proportionnellement les parties selon le rythme de la vie universitaire, ce qui nous importerait pour mesurer la place de cet enseignement dans l'ensemble du travail et des préoccupations du maître, de saint Thomas dans le cas.

De prime abord, on est assez déconcerté par l'indétermination complète des règlements universitaires, qui semblent s'en remettre au bon vouloir des professeurs, une fois titularisés, pour la régularité et la fréquence de leurs cours, comme de leurs disputes. Le P. Mandonnet, par le moyen d'inductions vraisemblables,

(1) S. Thomas, définit précisément ce rôle du bachelier biblique : « Percurrere est expedite in finem currendo devenire... sine impedimento dubitationis ». *In Isaiam expos.*, prol.

(2) Publié, ainsi que son discours de réception à la maîtrise en théologie (mars-avril 1256), par F. Salvatore, *Due sermoni inediti di S. Tommaso*, Roma, 1912 ; reproduit dans l'édition Lethielleux des *Opuscula omnia*, t. 4, Paris, 1927.

suppose que saint Thomas à Paris faisait deux cours hebdomadaires sur l'Écriture, tandis qu'à Naples, où les exercices techniques étaient plus réduits dans cette jeune université, il aurait fait un cours quotidien. Les hypothèses chronologiques qui soutiennent cette répartition ne nous conduisent à aucune conclusion ferme, hormis plusieurs points de repère grâce auxquels la critique, externe ou interne, permet de déterminer la date de tel ou tel des commentaires.

Dans leur répartition, on présume avec vraisemblance que le maître commentait alternativement, au cours de l'année scolaire et à son choix, un livre de l'Ancien Testament et un livre du Nouveau. En fait, par un usage ancien que commandait l'intérêt doctrinal ou spirituel des divers livres de l'Écriture, l'enseignement courant s'attachait le plus souvent, pour l'A .T., à la Genèse, à l'un ou l'autre livre des prophètes, aux Psaumes, au Cantique des cantiques, au livre de Job, que recommandait le commentaire classique de saint Grégoire ; pour le N. T., aux évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, aux épîtres de saint Paul, à l'Apocalypse.

De saint Thomas, il est probable que les cours-commentaires ne furent pas tous rédigés, ni tous publiés ; bien plus, malgré divers essais d'identification, nous n'avons pas le commentaire sur le Cantique des cantiques, dont les meilleurs catalogues lui attribuent la composition. Des ouvrages qui nous restent, les uns ont été directement composés par lui *(expositiones)*, des autres, nous n'avons que des reportations *(lecturae)*. En voici la liste, avec de très brèves notations.

Commentaire sur Isaie *(expositio)*. Nous possédons une partie (chap. 34-49) du manuscrit autographe de saint Thomas (aujourd'hui ms. Vatican lat. 9850, fol. 105-114), utilisé par Uccelli dans ses deux éditions (1847, 1880) ; tous les autres mss dépendent de la transcription faite à Naples sur l'autographe par Jacobin d'Asti, entre 1274 et 1278 ; ce qui donne à penser, malgré les très forts arguments de Mandonnet, que ce commentaire ne daterait que de la fin de la vie de saint Thomas, peut-être pendant son deuxième séjour en Italie. Jacobin d'Asti y a d'ailleurs inséré 126 *collationes* (manière de plans pour petits discours, introduits par la formule : « Nota super illo verbo »), qui sont passées dans le texte des éditions modernes et représentent la onzième partie de l'ouvrage ; ces schémas de matière prédicable ne sont probablement pas de saint Thomas, mais du transcripteur Jacobin[1].

(1) Cf. J. Destrez. *Études critiques sur les œuvres de saint Thomas, d'après la tradition manuscrite,* Paris, 1933. Le commentaire sur Isaïe, p. 161-224.

Commentaire sur Jérémie et les Lamentations *(expositiones)*. Le commentaire des prophéties est inachevé, ce qui donne à penser (Mandonnet) qu'il a été interrompu par la venue imprévue de saint Thomas à Paris en novembre 1268.

Commentaire sur les Psaumes, du moins sur les 54 premiers psaumes (*lectura*, reportée par Raynald de Piperno). « Cum singuli libri canonicae Scripturae speciales materias habeant, hic liber generalem [materiam] habet totius theologiae... Magis frequentatur Psalterium in Ecclesia, quia continet totam Scripturam » : ainsi parle saint Thomas dans son prologue ; de fait, les psaumes sont, pour l'Ancien Testament, l'objet le plus fréquemment choisi par les *magistri in sacra pagina*, et il est normal qu'ils aient toujours occupé une place primordiale dans la formation des clercs, puisqu'ils composent la matière la plus étendue de leur office liturgique.

Commentaire sur le livre de Job *(expositio)*. Trait notable : saint Thomas déclare expressément s'en tenir au sens littéral du texte, alors que l'universelle coutume, nous le verrons, était de s'étendre longuement, pour l'Ancien Testament surtout, sur les sens spirituels[1]. C'est que, dit notre commentateur, le pape Grégoire a suffisamment élaboré les « mystères » de ce livre[2]. Il est permis d'y ajouter un autre motif : saint Thomas employait alors le meilleur de son activité à combattre les doctrines averroïstes qui avaient gagné la faculté des arts, et qui comportaient la négation de la providence, et, à travers la négation de la survivance personnelle de l'âme, l'impossibilité d'une justice distributive ; la présence du mal dans le monde donnait, comme toujours, à ces problèmes une allure douloureuse et pressante. Le texte du livre de Job lui fournissait l'une des plus riches bases scripturaires pour l'élaboration de ces difficiles doctrines chrétiennes. D'où la fermeté spéciale de ce commentaire, moins morcelé que les autres dans de subtiles divisions.

Dans le Nouveau Testament, nous possédons une *lectura* de l'Évangile de saint Matthieu, reportée par Pierre d'Andria

(1) Il semble que ce soit Roland de Crémone, le premier maître dominicain à l'université de Paris (1229), qui ait inauguré le retour à l'interprétation littérale de ce livre. Cf. A. Dondaine, *Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone*, dans *Arch. Frat. Praed.*, XI (1941), p. 109-137.

(2) Bernard Guidonis dit de ce commentaire : « quem nullus doctorum *litteraliter* sic sicut ipse exponere attentavit » (Catalogue des œuvres de saint Thomas dans la *Legenda*, édité par Mandonnet, *Des écrits authentiques*, 1910, p. 69).

(chap. 1-15 et par un étudiant séculier, alors à Paris, où il suit les cours de saint Thomas (chap. 15-28). « Lectura ... quae defectiva est », dit le catalogue officiel ; entendez non qu'elle est incomplète, mais bien défectueuse, dans la qualité de sa reportation : la rédaction est relativement sommaire, et les solutions apportées aux difficultés ne sont pas très élaborées[1].

LE COMMENTAIRE SUR SAINT JEAN *(lectura)* a été au contraire excellemment reporté par Raynald de Piperno ; « quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxit eum frater Thomas », et le catalogue officiel ajoute : « qua non invenitur melior ». La postérité a ratifié ce jugement. Une note finale de la reportation par Raynald, se référant à l'amitié du prévôt de Saint-Omer, Adénulphe d'Anagni, invite à placer la composition de l'ouvrage au cours du deuxième séjour parisien de saint Thomas (1269-1272)[2].

Le cas du COMMENTAIRE SUR LES ÉPITRES DE SAINT PAUL est plus complexe, en même temps qu'il est plus important, non seulement parce que son texte représente à lui seul le tiers de tous les écrits exégétiques de saint Thomas, mais surtout parce qu'il porte sur le livre de l'Écriture le plus propice par sa matière à une exégèse théologique. Saint Thomas a commenté deux fois les épîtres, une première fois d'un bout à l'autre, en laissant à Raynald le soin d'en rédiger le texte ; puis, sans doute pendant son dernier séjour à Naples, il les a reprises, cette fois en rédigeant lui-même son exposition ; mais il fut interrompu par la mort, après le chap. 10 de l'épître aux Corinthiens, et le fidèle Raynald, mettant en ordre les écrits de son maître, prit dans le texte de son ancienne reportation la partie manquante, pour compléter ainsi l'œuvre de saint Thomas. C'est dans cet état que le commentaire nous est parvenu[3].

(1) C'est au temps de la rédaction de ce commentaire que l'on doit sans doute rattacher l'anecdote, rapportée au procès de canonisation par Barthélémy de Capoue, d'après laquelle saint Thomas, rentrant de Saint-Denys à Paris et contemplant la beauté de la ville, s'exclama : Mais en vérité, je souhaiterais beaucoup plus avoir en mains le commentaire de Chrysostome sur Matthieu (*Acta Sanctorum*, 7 mars, p. 712).

(2) Sur la foi du manuscrit unique et défectueux du Catalogue officiel, on a cru longtemps que saint Thomas avait en outre composé une « expositio super quatuor evangelia ad litteram », qui n'était pas retrouvée. A la suite d'une ingénieuse correction textuelle, le P. Synave a démontré que l'indication était sans fondement. *Le commentaire de saint Thomas sur les quatre évangiles*, dans *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, 1929, p. 109-122.

(3) Un accident de publication a provoqué l'introduction, dans la trame du texte, du commentaire de Pierre de Tarentaise pour la section de I Cor., ch. 7, 10 à ch. 10 inclus, pour laquelle donc nous ne possédons pas le texte de saint Thomas.

Il faut évidemment traiter à part l'ouvrage appelé communément *Catena aurea*, dont le titre exact est, selon l'expression de saint Thomas lui-même, *Expositio continua*. Nicolas Trevet la décrit parfaitement lorsqu'il dit : « Quatuor evangelia continuata expositione de dictis sanctorum glossavit »[1]. La dénomination de *Catena aurea* est d'ailleurs employée dans les manuscrits dès le XIVe siècle, et convient heureusement à cet enchaînement de textes patristiques habilement ordonnés en un commentaire suivi. Ce n'est plus ici le régime scolaire qui amena saint Thomas à entreprendre ce travail, mais les circonstances politico-religieuses du conflit séculaire entre Grecs et Latins : Urbain IV, ancien patriarche de Jérusalem, non moins attentif aux problèmes théologiques qu'aux conflits militaires entre Orient et Occident, avait demandé (vers 1263) à Thomas d'Aquin à la fois une critique théologique d'un recueil de textes grecs, récemment arrivé d'Orient, et un commentaire, une « glose » de l'Évangile où entreraient, à côté des autorités latines, les témoignages des écrivains grecs. Le premier de ces travaux fut le célèbre opuscule *Contra errores Graecorum* (cf. *infra*), le second forma notre *Catena aurea*. Urbain mourut (octobre 1264) avant que saint Thomas eût achevé la seconde des œuvres demandées : il n'avait reçu que la glose sur saint Matthieu. Saint Thomas termina son commentaire des trois autres évangiles et le dédia au cardinal Hannibald, son ancien élève et très cher ami. Cf. les dédicaces. C'est dans cette seconde partie surtout qu'il eut le loisir de se fournir d'écrits grecs, préalablement traduits et soigneusement contrôlés, autant qu'on pouvait le faire alors. « Afin que ce commentaire soit plus complet et plus continu, dit-il dans sa dédicace à Hannibald, j'ai fait traduire en latin plusieurs œuvres des docteurs grecs, et j'en ai joint des extraits aux commentaires des latins, ayant soin de faire précéder des noms de leurs auteurs ces témoignages ». Nous avons eu l'occasion d'observer la portée de cette démarche et de ce soin, même avec leurs échecs partiels ; notons ici, sur le plan des études scripturaires, toujours solidaires des lectures patristiques, la valeur de ce recours aux interprètes orientaux, indispensable à la bonne santé chrétienne de l'Occident latin.

(1) Catalogue des œuvres de saint Thomas, publié par MANDONNET, *Écrits authentiques*, 1910, p. 48.

L'EXÉGÈSE SCOLASTIQUE

Habitués que nous sommes aujourd'hui à l'exégèse technique qui traite les textes, chrétiens et profanes, avec un objectivisme verbal très poussé, nous ne sommes plus assez sensibles au premier grand effort qui, en Occident, fit évoluer la lecture de la Bible du type pastoral à la discipline scientifique ; il est cependant manifeste à qui passe des *sermones* de saint Bernard aux *expositiones* des universitaires du XIIIe siècle. Autant il serait incongru d'opposer ces deux types de commentaire pour préférer l'un contre l'autre, autant ce serait se fermer l'intelligence de l'un contre l'autre, du second surtout, que de ne pas observer de près les procédés et la structure de ces deux genres littéraires. Précisément, cette différenciation des genres est le trait premier d'une démarche progressiste dans le développement de la pensée chrétienne en travail, comme dans l'organisation de l'enseignement, de la paraphrase pastorale à l'exégèse « scolastique », entendons exégèse où l'analyse objective du texte par des techniques appropriées est le but d'un travail scolaire, et non plus l'édification spirituelle des auditeurs. Un évangélisme serait déséquilibré qui ne susciterait pas un tel labeur et ne consentirait pas de plein cœur à ses résultats.

1. La première démarche de cette exégèse objective est de traiter le texte non par référence aux attentions, aux difficultés ou aux ferveurs du lecteur, fussent-elles inspirées par sa foi, mais selon l'ordre interne qui commande son développement et l'agencement de ses parties ; par conséquent, on le divise et le subdivise d'un bout à l'autre, par grandes tranches, puis péricope par péricope, phrase par phrase. Tandis que les gloses traditionnelles s'accrochaient à tel ou tel mot difficile, au fil du texte, on cherche maintenant à saisir les ensembles, à déterminer les enchaînements de la pensée, grâce à une analyse logique poussée jusqu'à la minutie, au delà des plus certaines souplesses du récit. Au XIIIe siècle, comme on le fera au XXe, la technique est empruntée aux disciplines profanes, à celles des maîtres ès arts en particulier, qui la pratiquaient dans la lecture de leurs textes, comme l'observe, non sans reproche d'ailleurs, Roger Bacon[1]. Elle se fixe, semble-t-il, avec Hugues de

(1) Roger BACON, à propos des « péchés » de la théologie, *Opus minus*, éd. Brewer, p. 323 : « Quae fiunt in textu, principaliter legendo et praedicando, sunt tria principaliter, scilicet *divisiones* per membra varia, sicut artistae fiunt, *concordantiae* violentes, sicut legistae utuntur, et *consonantiae rythmicae*, sicut grammatici. In istis tribus stat

Saint-Cher ; Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin l'emploient constamment. On en peut prévoir les mérites, par la précision qu'elle impose, en exégèse et en doctrine, tant dans les détails que pour les ensembles ; mais aussi les limites : cette rationalisation du texte non seulement bloque les spontanéités pieuses, mais cède à une subtilité artificieuse qui évacue la mobilité littéraire et psychologique de tout texte, spécialement des récits historiques (Évangile) ou des formes épistolaires (saint Paul). On en mesurera les avantages et les inconvénients en lisant, par exemple, en tête du commentaire du sermon sur la montagne (Matt., 5), le dispositif adopté, depuis les grandes tranches de l'évangile jusqu'aux incidentes du premier verset[1] ; ou encore la mise en ordre de la pensée du prologue de saint Jean ; ou, en tête des épîtres de saint Paul, le plan très organique dans lequel viennent se placer les quatorze lettres de l'Apôtre, discernement extrêmement pénétrant d'une homogénéité doctrinale, mais aussi artifice de traiter des écrits de circonstance comme un ouvrage d'Aristote.

2. Le premier effet de ce procédé, c'est de fixer l'interprète dans une exégèse serrée des mots et des énoncés, à l'encontre de la facilité de la paraphrase. Il est en quelque sorte contraint de coller sans cesse à la lettre, d'en extraire le sens immédiat, pour parvenir à la pensée. C'est là d'ailleurs la progression expressément décrite jadis par Hugues de Saint-Victor pour l'explication d'un texte : *littera*, c'est-à-dire les mots et leur enchaînement *(constructio* et *continuatio)*, *sensus*, le sens obvie, *sententia*, l'intelligence profonde que fournit une *expositio* parfaite[2]. Toute la technique des gram-

praecipuus modus artificum exponendi Scripturam. Et haec licet utilia sint, tamen tracta sunt de philosophia ».

(1) « Hic Dominus suam doctrinam proponit ; et dividitur in partes tres. In prima ponitur doctrina Christi, in secunda ponitur virtus doctrinae, in tertia finis ad quem perducit ; secundum in cap. XIII, tertium in cap. XVII. Prima dividitur in tres : in secunda instruuntur ministri doctrinae, in tertia confunduntur adversarii ; secunda in cap. X, tertia in cap. XI. Prima dividitur in duas : in prima proponitur doctrina Christi, in secunda confirmatur per miracula, in cap. VIII. Prima in duas : in prima praemittitur quasi quidam titulus ad doctrinam, in secunda explicatur ipsa doctrina, ibi, *Beati pauperes spiritu*. Circa primum tria facit : primo describit locum ubi doctrina fuit proposita, secundo auditores doctrinae, tertio ponit modum docendi ; secundum ibi, *Et cum sedisset*, tertium ibi, *Et aperiens os suum*. Dicit ergo.. ».

(2) Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, II, 9 : « Expositio tria continet : litteram, sensum, sententiam. *Littera* est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. *Sensus* est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. *Sententia* est profundior intelligentia, quae nisi expositione et interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur ; quo facto, perfecta est expositio ». Cf. ci-dessus, chap. II.

mairiens anciens vient peser ici, comme jadis chez saint Augustin[1], avec l'atomisme qui parfois passe la mesure et aboutit à une interprétation plus littérale que littéraire. Tel Servius expliquant Virgile. C'est par là que se traduit l'adhésion à la lettre du texte que comporte toute lecture fraîche de l'Écriture, et qui est, de l'aveu de tous, un trait caractéristique du commentaire de saint Thomas. Appliqué aux épisodes d'un récit, le procédé glisse facilement vers un conceptualisme abstrait (par ex. dans le traitement des images : *civitas*, *fundamentum*, etc.) ; mais dès qu'il s'agit d'énoncés doctrinaux, il procure une intelligence saine et féconde, en amorce d'une théologie biblique.

3. Le maître médiéval du XIIIe siècle cède à ce souci rationnel, et tend à définir les mots et les concepts, à les classer dans des catégories. Rencontre-t-il le mot *oblatio*, il analyse les quatre conditions requises pour une offrande[2] ; le mot *timor*, il rappelle les différentes espèces de crainte[3] ; la particule *per*, il observe que cette préposition dénote une causalité indirecte[4] ; etc. Il présente et analyse un ouvrage par les quatre causes : efficiente, matérielle, formelle, finale ; ainsi fréquemment saint Albert, saint Bonaventure, ainsi saint Thomas en tête du corpus paulinien, de l'épître aux Éphésiens, du livre de Jérémie.

4. Un pas de plus, et nous voici à la pointe de cette exégèse scolastique : on cherche des raisons, raisons des choses, raisons des faits, raisons des paroles, raisons des démarches. Toujours on suppose que l'évangéliste ou le prophète a des raisons en tête. « Et ponit duas rationes » : c'est la clausule par laquelle fréquemment le commentateur découvre les liaisons logiques d'un récit. Le livre de Job a pour but de montrer « per probabiles rationes » que la providence régit les choses humaines. Pourquoi le Christ, entrant dans Jérusalem, va-t-il au temple ? Deux « raisons » l'y conduisent[5]. Pourquoi se manifeste-t-il ? Il y a deux raisons[6]. Et ainsi de suite.

Cette recherche des raisons va jusqu'à construire exégétiquement le texte d'après les procédés du raisonnement. Ici, c'est la

(1) Cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 424-427.

(2) *Lect. in Matt.* 5, 23 (éd. Marietti, p. 86 a).

(3) *Lect. in Joan.* 15, 15 (éd. Marietti, p. 409 a).

(4) *Ibid.*, 1, 3 (éd. Marietti, p. 20 b).

(5) *Lect. in Matt.* 21, 12 (éd. Marietti, p. 279 b).

(6) *Ibid.* 24, 27 (*ibid.*, p. 319 b).

mineure d'un raisonnement[1] ; ailleurs c'est une preuve « quasi per locum a divisione »[2] ; *Rom.* 8, 5-6 comporte deux syllogismes, dont on dégage les prémisses[3]. On pressent la raideur d'une telle exégèse, qu'un moderne assouplirait par un certain relativisme psychologique ; mais on en voit aussi la vigueur exigeante.

5. Parvenu à ce point, le maître médiéval passe spontanément de l'*expositio* à la *quaestio*. Nous avons vu comment, dans l'histoire de l'enseignement au moyen âge, on était passé peu à peu de la *lectio* à la *quaestio* ; au XIIIe siècle, la différenciation des genres est complète, et les questions disputées constituent décidément un autre exercice scolaire que le commentaire textuel. Mais ce commentaire textuel comporte à nouveau, par la pression de son analyse rationnelle, l'émergence de brèves *quaestiones*, liées certes au texte, mais s'engageant tout de même dans une élaboration théologique. « Hic oritur quaestio... Hic est duplex quaestio... Potest aliquis quaerere... Hic oritur dubitatio... ». Même lorsque la formule n'est pas employée, souvent l'exégèse se développe en recherche doctrinale, en argumentation, en raison de convenance, et, parfois longuement, en réfutation d'erreurs.

Ainsi passe-t-on insensiblement de l'exégèse à la théologie et à son « modus ratiocinativus ». Tel le commentaire de Jean, 3, 34 : « Dieu ne donne pas l'Esprit avec mesure » ; de Jean, 5, 20 : « Le Père aime le Fils » ; de Jean, 10, 17 : « Le Père m'aime parce que je donne ma vie » ; de Rom., 5, 3, sur la transmission du péché originel. A la limite, en plusieurs cas, nous retrouvons la structure d'un article de la Somme, avec objections, sed contra, réponse, distinctions. Le *magister in sacra pagina* engendre le *magister in theologia*, l'exégèse la scolastique.

(1) *Lect. in Joan.* 6, 57 (*ibid.*,p . 203 a) : « Hic ponit minorem ».

(2) *Ibid.* 3, 18 (*ibid.*, p. 104 a) : « Hic probat quae dixerat, quasi per locum a divisione ».

(3) *Expos. in Rom.* 8, 5-6 (*ibid.* 107 b) : « Et inducit (Paulus) duos syllogismos... Primo ponit minorem primi syllogismi... Secundo ponit minorem secundi syllogismi... Tertio ponit majorem primi syllogismi.. ». Honorius d'Autun avait déjà dit : « Syllogismi latent in sacra scriptura, ut piscis in profundo aquae : et sicut de aqua piscis in usum hominis extrahitur, ita syllogismus de scriptura ad utilitatem dicitur ». *Expos. in psalmos selectos, P. L.*, 172, 279.

L'EXEGÈSE THÉOLOGIQUE

Au premier mouvement, nous allions intituler ce paragraphe : De l'exégèse « spirituelle » à l'exégèse scolastique, afin de rendre compte de la transition du commentaire allégorique pratiqué jusqu'alors (et à haute dose en plein XIIe siècle) au commentaire universitaire de saint Thomas. Mais la formule envisagée nous semble, à la réflexion, mal couvrir les données du problème et en préjuger sommairement la délicate solution, liée à la diversification croissante des genres littéraires — et donc des méthodes — dans l'ensemble de ce savoir théologique à base scripturaire.

Si nous relisons ingénument les commentaires dont nous venons d'observer l'aspect scolastique, nous sommes très sensibles à l'interférence des interprétations symboliques qui viennent régulièrement doubler l'analyse rationnelle du texte. Cela à des degrés divers certes, mais de manière notable, non seulement dans l'Ancien Testament, figuratif par définition, mais même dans le commentaire de saint Matthieu, expressément « historique » dans sa relation des faits évangéliques. « Mystice considerandum est... Aliquid mystice hic praetenditur... Quantum ad mysterium signantur... Per istam occisionem significatur... ». Ainsi en l'espace de trois pages. Que représente, dans la pensée et dans l'enseignement de saint Thomas, cet étage spirituel (allégorique, moralisant, eschatologique) du commentaire ? Cette superposition de sens est-elle consciemment incluse dans la structure totale de l'Écriture, « de necessitate sacrae Scripturae » (*Quodl.*, VII, a. 15, obj. 5) ? ou est-ce survivance passive du symbolisme primitif des Pères ? Et, dans le cas de saint Thomas précisément, sa théorie des sens scripturaires commande-t-elle adéquatement la pratique d'un enseignement bloqué par la coutume et le train assez lent des évolutions pédagogiques ? On sait que, pour lui, sans préjudice pour le sens typologique de l'Écriture, seul le sens littéral a valeur et emploi dans l'argumentation théologique (cf. *I^a Pars*, q. 1, a. 10, ad 1) ; où situer alors, dans l'édifice de la théologie, cette valeur figurative quasi-permanente de l'Écriture, que maintient le commentaire, devenu cependant scolastique ?

Première observation. Nous sommes là en pleine continuité avec la manière de faire des Pères, pour qui l'interprétation spirituelle entre dans le tissu de leur lecture biblique. De fait, ce n'est sans doute jamais de son cru que saint Thomas propose un sens mystique : il est emprunté à saint Augustin, à saint Jean Chrysos-

tome, à saint Grégoire, soit expressément, soit à travers l'anonymat de florilèges et des gloses, renforcés au XIIe siècle par des répertoires d'allégories[1]. Il faut noter cependant que le transfert de ces sens spirituels dans l'enseignement scolaire comporte un certain durcissement, par l'objectivation de valeurs qui, de naissance, étaient consubstantielles à des ensembles rituels et figuratifs, à une initiation aux mystères, à la foi opérante d'une catéchèse, ou du moins (par exemple, dans la *lectio divina* monastique) au climat d'une communauté spirituelle en acte d'intelligence vitale. A se fixer pédagogiquement hors de ses contextes natifs, cette allégorisation perd la souplesse de sa création imaginative et de ses analogies poétiques.

Elle ne devient pas pour autant, dans l'esprit des maîtres du XIIIe siècle, une simple illustration extrinsèque à l'Écriture et à la *doctrina sacra* qui en émane. Elle fait partie du capital biblique, qui comporte pour le théologien non seulement un donné dogmatique ou para-dogmatique conceptualisé, mais une manière de voir et de penser, une mentalité, des perspectives, une espèce de sensibilité dont le lieu privilégié d'expression est la liturgie. Cette plus-value de sens est donc intérieure à la lecture biblique, et, pour reprendre le mot de saint Thomas, « de necessitate sacrae Scripturae ».

Il nous faut cependant avancer ici un discernement, que ne comporte pas la pratique de saint Thomas, mais qui est dans la ligne de sa méthodologie théorique, à la connexion du sens littéral et du sens figuré. La typologie se développe sur deux plans. Ou bien il s'agit de la figuration générale que comporte essentiellement l'économie de la révélation judéo-chrétienne : les étapes de son développement — de l'ancienne alliance à la nouvelle, puis de la nouvelle alliance dans l'Église à la consommation céleste du royaume — s'accomplissent non seulement par une préparation historique, mais par une pré-figuration, qui s'exprime précisément par des ressemblances, par des types, fondés sur l'unité de cette économie. La plus-value de sens se réalise donc par l'intermédiaire des symboles : Abraham non seulement fut historiquement le père des croyants, mais il demeure le type des croyants de tous les temps ;

(1) Deux grandes catégories de répertoires diffusent (et durcissent) le capital patristique : les *Allegoriae in Sacram Scripturam*, dont les plus fameuses sont les *Allegoriae* de Richard de Saint-Victor, annexées en doublet « spirituel » à l'*Historia scolastica* de Pierre Comestor ; et les *Distinctiones*, dictionnaires des valeurs symboliques, établis non plus sur la suite historique des livres de la Bible, mais sur la liste alphabétique des mots-types, tel celui d'Alain de Lille, *P. L.*, 210, 687-1012.

Jérusalem, ville historique du peuple d'Israël, symbolise tour à tour l'Église cité de Dieu, l'âme demeure de l'Esprit, la Cité céleste, etc. Ainsi la théologie scripturaire comporte de soi une théologie symbolique[1]. La dimension eschatologique y dilate encore l'exégèse au delà de l'allégorie doctrinale et de la tropologie morale. On connaît la théorie des quatre sens, dont saint Thomas cite et pratique la formule classique[2] ; or ce ne sont pas seulement des classifications de l'interprétation du texte, mais des disciplines distinctes, ayant leurs méthodes particulières qui constituent comme une pédagogie de l'enseignement scripturaire[3].

Mais cette figuration organique, expression même d'une économie réalisée dans le temps, s'étendit peu à peu, chez les biblistes médiévaux comme chez les catéchètes anciens, au détail des récits, des événements et des textes. De l'état figuratif du peuple d'Israël on passa à chacun des faits et gestes de son histoire pour y trouver figure, « sens spirituel », et cela d'autant plus que ces faits, gestes et paroles étaient définitivement passés et périmés, sans plus aucun intérêt pour le chrétien[4]. L'allégorisme déporta vers d'interminables excès les vraies valeurs primitives : « Omnia in figura contingebant illis » (I Cor., 10, 11), tout est signe, même les nombres et les noms[5]. La moindre ressemblance, le moindre parallélisme verbal furent exploitées symboliquement, hors toute

(1) Aussi bien cette théologie symbolique est-elle inscrite dans le statut universitaire (ou pré-universitaire) de l'enseignement. Cf. la lettre de GUY DE BAZOCHES (v. 1180) sur l'île de la Cité, siège des écoles de Paris : « Hic fons doctrinae salutaris exuberat, et quasi tres rivos ex se limpidissimos ad prata mentium irriganda producens, dividit tripliciter intellectum sacrae paginae spiritalem, in historicum, allegoricum et moralem » (*Chart. Univ. Paris,* I, p. 56).

(2) Littera *gesta docet, quid credas* allegoria,
Moralis *quid agas, quo tendas* anagogia.

Cf. H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique; la doctrine du « quadruple sens »,* dans *Mélanges F. Cavallera,* Toulouse, 1948, p. 347-366.

(3) Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* Paris, 1944, p. 99. Hugues de Saint-Victor fut le docteur de cette construction méthodologique.

(4) Témoignage de ce glissement, enregistré par saint Thomas : « Populus Judaeorum ad hoc electus erat a Deo quod ex eo Christus nasceretur ; et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem. Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quam judicialia aliis populis tradita ; sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice ». Ia-IIae, q. 104, a. 2, ad 2.

(5) Le procédé avait été érigé en principe par saint Augustin : « Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas » (*De doctr. christ., P. L.,* 34, 71). Et saint Jérôme : « Singula nomina habent singula sacramenta ; quot enim verba, tot mysteria » (*Tract. in Psalmos,* éd. Morin, *Analecta Maredsolana,* vol. 3, P. 3, p. 33).

continuité psychologique ou prophétique. La *moralisatio* tourna en leçons pratiques le contenu de textes qui n'avaient aucune valeur typologique, hors leur contexte historique. Des livres entiers furent ainsi traités : les *Moralia in Job* de saint Grégoire en furent le prototype, constamment imité au moyen âge. La réaction de saint Thomas qui, commentant à son tour le livre de Job, estime suffisante la *moralisatio* accomplie et propose de s'en tenir au seul sens littéral, est significative, et dénonce le cran d'arrêt mis par la théologie à la multiplication sans critère ni limite des figures et des allégories. Il reste que, en fait, saint Thomas pratique pour son compte, au courant des textes, l'interprétation classique, où l'utilisation spirituelle de la Bible déborde l'explication de la parole de Dieu.

Sans nous attarder à l'histoire de cette exégèse spirituelle, ni aux discernements qu'elle appelle[1], observons que, à la suite des Pères, les médiévaux bloquent dans un même comportement exégétique les valeurs permanentes de la typologie biblique et leur mise en œuvre par les procédés et les catégories hérités de la culture hellénistique : chez les auteurs païens, chez Philon, chez Origène, un genre littéraire s'était en effet constitué pour interpréter les textes (Homère, Virgile, etc.) au delà de leur lettre, par un doublage où le corps du récit, du mythe, du mystère, était en fait disjoint au profit supposé d'un « esprit » devenu hétérogène à la lettre. Les chrétiens (et Philon lui-même) maintenaient certes le donné historique primitif ; ils acceptèrent cependant, à Alexandrie surtout, les méthodes de leurs contemporains. Par Ambroise, Augustin, Grégoire, ces méthodes lourdes d'un intellectualisme allégorisant, pénétrèrent l'exégèse médiévale occidentale. Ainsi l'allégorisme y bloque la transfiguration chrétienne de l'histoire avec une transposition morale dans laquelle les récits bibliques symbolisent la vie intérieure du juste.

Ces discernements nécessaires — en vérité biblique comme pour une lecture intelligente des commentaires de saint Thomas — ne ruinent point ce type d'exégèse des maîtres universitaires du

(1) De ces discernements, saint Thomas pose le principe dans le texte fameux où il fonde le sens spirituel non plus dans les *mots* (signification voulue par l'auteur humain), mais dans les *réalités* (conduites par Dieu, et devenant là significatives à leur tour), Iª Pars, q. 1, a. 10. Doctrine classique en son fond, mais sans cesse débordée, et dont saint Thomas donne une formule organique et tranchante.

On notera aussi la réaction vigoureuse contre l'allégorisme absolu, qui prétendait vider de toute valeur le rituel de l'Ancien Testament, réduit au seul rôle de « figure » sans contenu historique efficace. Iª-IIªᵉ, q. 102, a. 2.

XIIIe siècle. Nous le qualifierions volontiers d'exégèse *théologique*, et par là nous voudrions caractériser un ensemble de procédés destinés à saisir dans sa totalité, historique et supra-historique, le contenu biblique d'une économie, inscrite certes dans une lettre soumise aux lois de l'écriture humaine, mais débordant par et dans son accomplissement les éléments successifs de son histoire. Parmi les liaisons internes de cet ensemble, la préfiguration, au dire de la foi, joue un rôle pédagogique et doctrinal important : l'exégèse qui veut « construire »[1] entièrement son donné, qui veut organiser cette parole de Dieu, se doit d'intégrer ces similitudes et ces symbolismes, chargés de valeur religieuse, comme en témoignent la liturgie, la catéchèse, l'homilétique, la *collatio* monastique.

Mais, par cette énumération même des « lieux » natifs de cette *lectio divina*, de saint Augustin à saint Benoît et à saint Bernard, nous pouvons prévoir que son transfert en régime universitaire, dé-pastoralisé, si j'ose dire, aboutira à un genre littéraire peu homogène, dans la mesure où l'*explication* théologique *(rationes* et *quaestiones)* occupe le terrain à côté, et bientôt au-dessus, de la *signification* typologique. On passe de la *lectio divina* à la *doctrina sacra* où des fonctions diverses vont peu à peu prendre leur légitime spécification. La « science » théologique, tout en demeurant en continuité avec l'Écriture, acquerra son autonomie technique par rapport à l'exégèse, à la *lectio*. Le contenu du terme même de *doctrina sacra* deviendra ambigu, tout en gardant le très précieux avantage de maintenir la continuité entre la *pagina sacra* et la *theologia-scientia*. Les commentaires scripturaires de saint Thomas se situent, littérairement et doctrinalement, à ce moment pédagogique, aujourd'hui dépassé. Ils illustrent là ce beau mot d'Hugues de Saint-Victor : « Cathedra doctoris sacra Scriptura est »[2].

THÉOLOGIE BIBLIQUE

Quitte à passer des commentaires scripturaires de saint Thomas à ses œuvres de systématisation théologique, il nous faut situer au moins sommairement ce que cette attitude biblique du maître en théologie comportera dans son entreprise ultérieure de science constituée. Le fruit de son exégèse « théologique », au sens susdit, sera, à l'intérieur de sa science, une théologie biblique : c'est-

(1) Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, 6, 4 (*P. L.*, 176, 802) : « Nam et ipsa (Scriptura) *structuram* habet ».

(2) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Miscellanea*, I, 75 (*P. L.*, 177, 510).

à-dire que s'inscriront dans sa systématisation même des tranches entières de matière biblique, d'histoire sainte, doctrinalement élaborée. *Doctrina sacra.* Nous aurons à rendre raison de ce phénomène, quand nous étudierons la Somme théologique, mais il importe d'en éclairer dès maintenant les connexions méthodologiques.

La Somme contient en gros trois tranches d'élaboration directe d'Écriture sainte : de la Genèse, dans le traité de la création (Iª Pars, q. 65-74), des livres législatifs dans le traité de la loi ancienne (Iª-IIªᵉ, q. 98-105), enfin des Évangiles dans le traité de la vie du Christ (IIIª Pars, q. 27-59). Ces trois tranches, le mouvement spéculatif de la théologie moderne les éliminera peu à peu, ou les repoussera dans une zone exégétique préalable, et non plus intégrante. Quel qu'avis qu'on ait sur cette évolution, où la diversification normale des fonctions de la théologie se paye par de fâcheuses ruptures spirituelles, le fait est que l'équilibre d'une Somme médiévale — celle de saint Thomas — implique, par l'heureux effet de la pédagogie biblique de base chez le maître en théologie, la permanence d'une dose massive d'élaboration scripturaire directe, disons de théologie biblique. La chose est d'autant plus significative qu'elle est une expresse nouveauté par rapport à la distribution des matières dans le commentaire classique des Sentences, qui, depuis Pierre Lombard, laissait hors de ses *quaestiones* le donné biblique lui-même, qu'il s'agisse de l'ancien testament (Genèse, Loi), ou du nouveau (vie évangélique du Christ).

Évidemment, nous dépassons alors exégèse et commentaire : le donné scripturaire s'organise autour de catégories doctrinales qui en dépassent la lettre primitive ; ainsi le traité de la création organise les récits de la Genèse autour des deux œuvres de *distinctio* et d'*ornatus*[1] ; dans le traité de la loi ancienne, l'édifice théologique se construit autour de trois éléments, riches de discernements spirituels et scientifiques : *moralia*, *caeremonialia*, *judicialia*, si peu formels et si accidentels qu'ils soient dans le texte allégué *Deut.*, 6, 1 ; le traité de la vie du Christ engage le récit évangélique dans une analyse rationnelle, « scolastique », analogue à celle que nous avons observée au cours des commentaires, raisons de convenance, valeurs d'exemples, etc. Dans tous ces cas, mais

(1) Catégorie où le vieux thème platonicien, transmis par les Chartrains, sous-tend le vocable biblique. Cf. E. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du m. â.*, III (1928), p. 7.

surtout dans le traité de la loi ancienne, figurative par définition, s'accomplit un dégagement de la lettre et des faits au bénéfice d'une vision d'ensemble, expression homogène et intelligente d'une économie divine, de ses intentions, de sa conduite, de ses étapes. Là comme dans les commentaires, l'allégorisation, les *rationes figurales*, alourdissent les détails au dépens de la lettre et de l'histoire ; mais mieux que dans les commentaires se fait le discernement des valeurs générales que révèlent, au delà de l'histoire, les préfigurations, parties intégrantes d'une théologie du peuple de Dieu, d'une théologie de l'histoire. *Doctrina sacra.*

NOTES DE TRAVAIL

1. S'il est vrai que l'équilibre intellectuel d'une Chrétienté s'établit sur l'interaction de sa pastorale évangélique et de son enseignement théologique, on devra lire et juger les entreprises scripturaires du XIIIe siècle à la lumière du réveil évangélique de la fin du XIIe ; et donc recourir d'une part à l'histoire des mouvements réformistes (cf. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935 ; P. Mandonnet-M. H. Vicaire, *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1938 ; voir chap. I, ci-dessus) et d'autre part aux travaux sur l'évolution des études bibliques dans les écoles monastiques, urbaines, plus tard universitaires (cf. en part., B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*, Oxford, 1941).

Sur le développement des méthodes exégétiques en général, et sur les positions de saint Thomas en particulier, voir l'indispensable répertoire de C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1944, avec toute la bibliographie opportune. Pour les travaux bibliques chez les Prêcheurs, l'article ancien de P. Mandonnet, dans le *Dict. de la Bible* (Paris, 1899), *Dominicains (Travaux des) sur les Écritures*, fixe encore les points essentiels.

La série d'articles de P. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, XXXIII (1928), p. 27-45, 116-155, 211-245 ; XXXIV (1929), p. 53-69, 132-145, 489-519, fournit quantité d'informations et de suggestions que ne laisse pas prévoir le titre ; au contraire le dispositif de la chronologie demeure hypothétique.

2. Pour observer efficacement les procédés « scolastiques » de l'exégèse de saint Thomas, comparer, sur un texte donné, une homélie patristique, un sermon de saint Bernard, une allégorie de Richard de Saint-Victor, une postille d'Hugues de Saint-Cher, un commentaire de saint Albert, un commentaire de saint Thomas, un exégète contemporain. Utiliser les cadres et les exemples fournis par C. Spicq, *op. cit.*, chap. 6 : Exégèse

littérale, exégèse dialectique, exégèse théologique, exégèse verbale, exégèse scientifique, règles d'herméneutique.

Analyser de près deux ou trois pièces exemplaires de saint Thomas : le commentaire du prologue de saint Jean, la présentation organique de l'ensemble des épîtres de saint Paul, par exemple.

3. Pour bien comprendre les principes et surtout la pratique d'une exégèse intégrant le sens « spirituel », étudier la formation, sur l'arrière-plan patristique, de la théologie symbolique au XIIe siècle, en particulier chez Hugues de Saint-Victor ; cf. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris-Ottawa, 1933, chap. V : les théoriciens de l'exégèse avant Hugues. L'enseignement scripturaire selon le *Didascalion*, Techniques et méthodes.

Sur la doctrine qui commande cette herméneutique, cf. J. Gribomont, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas*, dans *Eph. theol. lov.*, XXII (1946), p. 70-89. Sur la répartition des typologies, cf. H. de Lubac, *Sur un vieux distique: la doctrine du quadruple sens*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 347-366.

Observer comment le symbolisme tend à ronger les valeurs littérales et historiques qui le supportent. Recueillir et classer un lot d'interprétations « mystiques », et noter les voies et qualités des argumentations qui s'appuient sur elles. Analyser ce procédé en d'autres domaines que celui de la théologie de saint Thomas ; par ex. chez Gratien (cf. G. Le Bras, *Les Écritures dans le Décret de Gratien*, dans *Zeitsch. Savigny*, Kanon. Abt., XXVII, 1938, p. 47-80), chez les chroniqueurs et biographes, chez les sermonaires (cf. E. Gilson, *Note pour l'explication de quelques raisonnements scripturaires au moyen âge*, dans *Rev. hist. francisc.*, II, 1925, p. 350-360), chez les liturgistes (cf. E. de Moreau, *Les explications allégoriques des cérémonies de la messe au moyen âge*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1921, p. 100-143), chez les imagiers et sculpteurs (cf. les travaux d'E. Mâle).

4. Pour observer le passage de l'exégèse à la construction biblique, et l'alimentation scripturaire de la théologie, lire les questions de la Somme sur la vie du Christ, toujours laissées de côté aujourd'hui dans l'enseignement courant ; cf. I. M. Vosté, *Exegesis Novi Testamenti et sancti Thomae Summa theologica*, dans *Angelicum*, 24 (1947), p. 3-19. Qualifier en particulier l'argumentation d'articles tels que « Utrum Christus austeram vitam ducere debuerit », « Utrum debuerit pauperem vitam ducere », *III^a^ Pars*, q. 40, a. 2 et 3 ; ou encore l'article « Utrum pati debuerit in cruce », *Ibid.*, q. 46, a. 4, dont un misérable commentateur, obsédé d'intellectualisme, réduit le thème symbolique (patristique) à une impossible valeur de démonstration. Comparer, sur un même texte, le commentaire exégétique et l'élaboration théologique ; par ex. la définition paulinienne de la foi, *In Hebr.*, 11, 1 et *II^a^ II^ae^*, q. 4, a. 1 ; ou, sur une allégorie, *I Cor.*, 9, 9 (citant *Deut.*, 25, 25) et I^a^ II^ae^, q. 102, a. 6, ad 8.

Construire l'admirable théologie rituelle de l'A. T. que propose *I^a^ II^ae^*,

q. 102 ; dégager les théories politiques et sociales de l'A. T., telles que les présente *Ia IIae*, q. 105.

Plus généralement, déterminer l'influence de l'étude de l'Écriture sur la théologie de saint Thomas ; cf. J. Van der Ploeg, *The place of holy Scripture in the theology of St. Thomas*, dans *The Thomist*, 1947, p. 398-422. Par exemple, l'influence de l'étude de l'épître aux Hébreux, et, en retrait, de l'A. T., sur la théologie du sacerdoce (*IIIae Pars*, q. 22, q. 63-64); le traitement des textes en faveur d'une primauté de l'amour (*Cant.* 8, 7 ; *I Cor.* 13, 13 ; *Rom.* 13, 10 ; *Matt.* 22, 40) dans une théologie « intellectualiste ». Comment le thème évangélique des béatitudes alimente une spéculation théologique ; cf. M.-D. Roland-Gosselin, *Le sermon sur la montagne et la théologie thomiste*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, XVII (1928), p. 201-234.

CHAPITRE VIII

LES COMMENTAIRES DE PIERRE LOMBARD ET DE BOÈCE

LE CRÉDIT DU MAITRE DES SENTENCES

C'était par un commentaire des *IV Libri Sententiarum* que, à l'Université de Paris, le jeune professeur de théologie engageait son travail personnel et prenait ses options doctrinales et méthodologiques ; car les deux années qu'il avait dû consacrer auparavant à la « lecture cursive » de la Bible, si significatives qu'elles fussent en économie du savoir théologique, ne pouvaient avoir qu'un rôle très limité sur ce point. Ainsi, après les années 1252-1254 pendant lesquelles il venait de remplir les fonctions de *baccalaureus biblicus*, frère Thomas allait commenter Pierre Lombard, qualifié, en crédit et en institution, depuis plusieurs décades déjà, « maître des Sentences »[1].

Sort unique, en effet, d'un théologien dans l'histoire de la pensée chrétienne, l'ouvrage de Pierre Lombard était devenu, un siècle après sa publication (vers 1152), le *textus* officiel de l'enseignement, pour le bachelier, à l'Université de Paris, et, à partir d'elle, il gagnait et allait gagner peu à peu, pour trois siècles, toutes les universités de la Chrétienté. Cette institutionalisation ne s'était pas faite, et il était normal qu'elle ne se fît pas sans résistance : le contact direct avec la parole de Dieu est une requête sans cesse présente à la théologie, même au stade où elle se munit d'instruments rationnels.

Cette requête s'était exprimée à mesure que prenait importance,

(1) Sur Pierre Lombard et son rôle, cf. J. DE GHELLINCK, Article *Pierre Lombard*, dans le *Dict. théol. cath.*, XII, col. 1941-2019.

Sur le genre littéraire des Sentences, cf. P. GLORIEUX, Article *Sentences (Commentaires des)*, dans le *Dict. théol. cath.*, XIV, col. 1860-1884 ; F. STEGMÜLLER, Introduction au *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg, 1947.

dans l'enseignement, le travail rationnel, et précisément, au début du XIIIe siècle, on pourrait mesurer cette importance croissante aux étapes mêmes du crédit pédagogique du Livre des Sentences, si discret fût-il dans l'usage de la dialectique. Dès le dernier tiers du XIIe siècle, certains maîtres, tel en disciple passionné Pierre de Poitiers (professeur pendant 38 ans à l'école Notre-Dame-de-Paris, † 1205), le prenaient déjà pour livre de texte, et, assez généralement, on adopte le plan de ses traités, même quand on se rend compte de leurs lacunes, spéculatives ou pratiques. Brisée l'opposition de Joachim de Flore et des Porrétains par l'approbation explicite du concile de Latran (« Nos credimus et confitemur cum Petro [Lombardo] ». 1215), son crédit s'affirme, et on peut considérer que, autour de 1230, il est devenu livre officiel, au moment où l'enseignement de la théologie se décompose en deux étapes : le *magister*, titulaire d'une chaire, lit l'Écriture, tandis que son jeune collaborateur, *baccalaureus*, prend comme texte les quatre livres des Sentences, d'où son nom de *baccalaureus sententiarius*. En 1254, ce dispositif est à la base de tous les règlements universitaires[1].

C'est vers la même décade 1230 que nous reportent non seulement les protestations générales contre l'invasion des techniques rationnelles en théologie, mais très précisément la violente diatribe de Roger Bacon contre le prestige du bachelier sententiaire[2]. Effectivement le crédit que progressivement on lui fait, est la conséquence normale de la constitution de la théologie en un savoir

(1) Chaque étudiant dominicain reçoit, en même temps que la Bible et l'*Historia scolastica* de Pierre Comestor, un exemplaire des Sentences (Chap. gén. de 1265, *Acta Capit. gen.*, éd. Reichert, 1898, t. I, p. 129). Le collège de Sorbonne en a reçu en cadeau, avant le milieu du XIVe s., cinquante exemplaires (L. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, Paris, 1881, t. III, p. 23-25, liste de 1338).

(2) « Quartum peccatum [studii theologie] est quod prefertur una summa magistralis textui facultatis theologie, scilicet liber sententiarum. Nam ibi est tota gloria theologorum, et ibi quilibet facit onus unius equi. Et postquam illum legerit quis, iam presumit se de magisterio theologie, quamvis non audiant *(sic)* tricesimam partem sui textus. Et bacularius qui legit textum, succumbit lectori sententiarum Parisius et ubicunque, et in omnibus honoratur et prefertur. Nam Parisius ille qui legit sententias habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem, habet et socium et cameram apud religiosos. Sed qui legit bibliam caret his et mendicat horam legendi secundum quod placet lectori sententiarum. Alibi qui legit sententias disputat et pro magistro habetur ; reliquus qui legit textum, nec potest disputare, sicut fuit hoc anno Bononie, et in multis aliis locis, quod est absurdum... ». R. Bacon, *Opera inedita*, éd. Bruver, Londres, 1859, p. 328-329.

organisé, — ce qui se fait sur la base, étroite d'ailleurs, nous l'allons voir, de l'ouvrage du Lombard[1].

Tel est le rôle du Maître des Sentences dans le développement de la théologie, et d'abord dans la théologie de saint Thomas, rôle que soulignera, pour le réduire précisément, la décision qu'il prendra plus tard de construire une « somme » libérée des cadres et des servitudes des Sentences, en particulier de cette servitude qu'est, contre l'*ordo disciplinae*, la *librorum expositio* (Prol. de la *Summa theologica*). C'est en effet le premier déterminisme qui joue contre l'initiative toujours neuve de l'élaboration scientifique, que celui du cadre, de la répartition des matières, de la construction des traités. Ainsi est-ce une option décisive pour un théologien que de classer le contenu de la révélation selon des catégories synthétiques (*res et signa*, *frui et uti :* Lombard après Augustin) ou de suivre au contraire l'ordre historique de l'économie (Hugues de Saint-Victor) ; ou encore de répartir son objet sur quatre grands secteurs où l'anthropologie surnaturelle sera divisée en deux morceaux, l'un rattaché à la création (*Sent.*, lib. II, dist. 24 sq.), l'autre, assez artificiellement, aux vertus du Christ (lib. III, dist. 23 sq.).

Plus profondément, prendre comme donné de base pour un savoir théologique le contenu de ces *IV Libri*, même quand on les débordera, est une opération de grande conséquence. On a le bénéfice, mais aussi les limites, d'un capital patristique bien ordonné, décanté, digéré, sagement assimilé, où les curiosités personnelles des Anciens sont ramenées à un commun dénominateur, dans un équilibre précieux mais assez prosaïque ; on est d'ailleurs incliné, par cette facilité et cette clarté, à négliger ou à résorber les nouveaux apports qui peuvent se produire. Deuxièmement, les problèmes posés par l'élaboration de ce donné sont commandés par les perspectives spirituelles et techniques du XIIe siècle : en les utilisant copieusement, le Lombard a intégré dans le bien commun de la théologie occidentale les recherches et les positions d'Hugues de Saint-Victor, de la *Summa Sententiarum*, d'Abélard ; un sententiaire est d'avance solidaire de ces perspectives. Enfin tout cela est pénétré de sève augustinienne, organisé dans des catégories augustiniennes, d'un Augustin dont

(1) Le titre de l'ouvrage, « Libri *sententiarum* », doit être compris à point dans cette perspective. L'évolution du sens du mot *sententia*, qui d'énoncé d'une opinion dans un florilège, en vient à signifier la solution doctrinale et autorisée d'un problème, révèle ce travail de la théologie parvenant à une maturité rationnelle. Cf. G. PARÉ, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris-Ottawa, 1933, p. 267-274.

les ressorts métaphysiques et les expériences religieuses seraient d'ailleurs amortis à l'usage des bons élèves[1]. Pierre Lombard n'a certes pas présumé de son génie, comme il reproche à d'autres de le faire (I, d. 9, c. 3 ; III, d. 5, c. 1 ; d. 9 ; etc.), et il a gardé cette tempérance qu'il proclamait (« temperato inter utrumque moderamine utentes », prol.) ; mais à cause de cela même, il a sanctionné les progrès les plus sûrs, et, pour l'avenir, fourni un terrain de travail où les plus libres initiatives pourront s'exercer, rendant de plus en plus neutre ce sol d'où elles partent[2]. Ainsi quand saint Thomas arrive, l'enseignement des Sentences a déjà largement dépassé, nous l'allons voir, l'*expositio* du texte.

C'est sous la régence d'Élie Brunet, au collège de Saint-Jacques, à la chaire des étrangers, que saint Thomas a enseigné les Sentences pendant deux ans, jusqu'à sa promotion à la maîtrise (1254-1256) ; nous avons toutes raisons de penser que la rédaction et la publication de son travail suivirent immédiatement son enseignement oral. Dès 1256, à 30 ans, saint Thomas a donc déjà présenté à ses contemporains un exposé d'ensemble de sa pensée sur toute la matière théologique alors en circulation ; dès lors aussi, nous dit son biographe, il surclassait ses partenaires et séduisait ses auditeurs[3].

(1) Cf. F. Cavallera, *S. Augustin et le Livre des Sentences de Pierre Lombard*, dans *Arch. de Phil.*, VII (1930), p. 438-451.

(2) « Essentiellement impersonnelle, abstraction faite du choix des matériaux, de l'énoncé des questions bien ordonnées, et de la judicieuse pondération des solutions, ce qui est un vrai mérite, l'œuvre se présente, du point de vue littéraire, comme un résumé sans vie ni chaleur, sans guère de vue philosophique non plus, mais bien ordonné, raisonnablement complet, proportionné, de tout ce qui est alors discuté dans les écoles et de ce qui doit faire la base de l'enseignement... Incolores et décharnés, les *Quattuor libri sententiarum* se prêtaient excellemment, à propos de chaque question particulière, à l'exposé de vues originales par un commentaire approprié, et l'on peut voir que les commentaires originaux n'ont pas manqué de profiter de cette liberté ». J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Bruxelles, 1946, p. 72-73.

(3) « Factus autem bacchallarius, cum coepisset legendo effundere quae taciturnitate deliberaverat occultare, tantam ei Deus infundit scientiam, et in labiis ejus tanta est divinitus effusa doctrina, ut omnes, etiam magistros, videretur excedere, et ex claritate doctrinae scolares plus ceteris ad amorem scientiae provocare ». Guillaume de Tocco, *Vita*, n. 15 (*Acta Sanct.*, mars, t. I).

Cette pieuse évocation ne doit pas camoufler les conjonctures dans lesquelles, au cours des années 1252-1256, saint Thomas poursuivait son enseignement, rédigeait son ouvrage, et recevait le titre de maître en théologie : sévissait alors le plus violent conflit entre Prêcheurs (et Mineurs) et l'Université, Guillaume de Saint-Amour en tête, dont le *De periculis novissimorum temporum* se répandit en 1255-1256. La réfutation qu'en fit saint Thomas, *Contra impugnantes Dei cultum*, après la condamnation (oct. 1256), sera publiée fin 1256. C'est à la faveur d'une trêve, en mars-avril 1256, que saint Thomas avait été admis à la licence et avait tenu le discours d'usage *(principium)*.

A la faveur d'une information circonstanciée de Ptolémée de Lucques, qui avait été l'auditeur de saint Thomas à Naples, il semble certain que, parvenu à la plénitude de son activité, une dizaine d'années plus tard, saint Thomas conçut le projet de refaire son commentaire du Lombard ; Ptolémée déclare que le Ier livre était rédigé, qu'il en a vu un exemplaire, mais que déjà de son temps cet exemplaire était perdu[1]. Nous en sommes réduits aux hypothèses devant ce texte ambigu[2]. Par contre, il ne serait pas sans intérêt de déceler les corrections locales que saint Thomas a pu faire sur la première rédaction de son cours, dès les débuts de sa diffusion ; on sait en effet par les autographes conservés (ici même par l'autographe du IIIe livre des Sentences)[3], qu'il corrigeait, raturait, remaniait son texte, et il a pu poursuivre ce travail, après la mise en circulation, sur un manuscrit qui aurait servi de second prototype[4]. Par ailleurs, il semble bien que certains éléments aujourd'hui incorporés à l'édition courante, comme à la plupart des manuscrits, aient été introduits postérieurement, au cours de la vie de saint Thomas, pour répondre à des controverses en cours[5].

(1) « [Thomas] scripsit etiam eo tempore quo fuit Romae (de quo supra dictum), jam magister existens, primum super Sententias, quem ego vidi Lucae, sed inde subtractum nusquam ulterius ivdi » *Hist. eccl.*, lit. 23, c. 15 in fine, éd Muratori, col. 1172. Cf. P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas*, Fribourg, 1910, p. 63, 146.

(2) Le P. Mandonnet, *loc. cit.*, suppose avec une extrême vraisemblance que, éprouvant les servitudes qu'imposait le cadre désuet du Lombard, il renonça au travail d'un nouveau commentaire et entreprit, pour son compte personnel, une exposition méthodique de la théologie, qui sera la *Somme théologique*.

L'hypothèse proposée par A. Hayen (*S. Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 9 (1937), p. 219-236), selon laquelle le texte en cours, dans les manuscrits et les éditions, serait non le premier composé en 1254-1256, mais celui que, comme maître, il aurait rédigé à Rome, rend le texte de Ptolémée encore plus ambigu et se heurte à d'insolubles objections. Cf. A. Dondaine, *Bull. thomiste*, 1940, p. 100-108.

(3) C'est le ms. Vatican lat. 9851.

(4) Sur cet autographe, et sur les divergences entre son texte et celui de nos éditions, cf. G. Rossi, *L'autografo di S. Tommaso del Commento al III libro delle Sentenze*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), 35 (1932), p. 532-585.

(5) Tel serait le cas de *I Sent.*, d. 2, a. 3, qui serait une dispute tenue à Rome, en 1265 ou 1266, (sur les attributs divins), à propos de la controverse née autour du commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise. Cf. A. Dondaine, *S. Thomas a-t-il disputé à Rome la question des « attributs divins »*, dans *Bull. thomiste*, 1933, *Notes et communications*, p. 171-182 ; *S. Thomas et la dispute des attributs divins, Authenticité et origine*, dans *Arch. Frat. Praed.*, 8 (1938), p. 253-262.

Autre cas à examiner : *I Sent.*, prol., a. 3, sol. 2 (sur la structure de la science théologique). Cf. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1943, p. 82-83.

AU DELA DU LOMBARD

Ce n'est pas seulement contre le prestige croissant du bachelier sententiaire que s'insurge Roger Bacon, dans le texte que nous avons cité, c'est aussi contre le débordement des *quaestiones*, contre leur séduction intellectualiste, qui est à l'origine de ce désordre[1]. Débordement, oui, à la lettre, en ce sens que les « textes » d'enseignement sont débordés par des questions qui n'intéressent plus l'intelligence propre du donné (dans une *expositio*), mais finissent par avoir leur vie indépendante. Ainsi le donné primitif est déclassé.

Les Sentences du Lombard furent elles-mêmes soumises à cette exhubérance, et, en un demi-siècle, elles passèrent du régime des gloses à celui des questions, de plus en plus posées, traitées, et organisées hors du texte primitif[2]. Du glossateur Pierre de Poitiers (ens. de 1167 à 1205) à Alexandre de Halès (commente vers 1230), qui délimitent à peu près l'âge d'or du Lombard, je veux dire la période où son livre représentait, au milieu des oppositions d'ailleurs, une puissance active d'inspiration et de construction pour l'enseignement théologique, le commentaire évolue ainsi jusqu'à cette forme que nous voyons stylisée chez saint Thomas, et qu'avait des premiers pratiquée, au dire du chroniqueur, Alexandre de Halès[3].

Le dispositif du commentaire de saint Thomas se présente donc ainsi : des séries de questions, plus ou moins classées selon leur

(1) « Item impossibile est quod textus Dei sciatur propter abusum Libri sententiarum. Nam quaestiones quae quaeri deberant in textu ad expositionem textus, sicut fit in omni facultate, sunt jam separatae a textu.... Et ideo qui legunt textum non exponunt eum, quia non quaerunt quaestiones proprias et necessarias textui intelligendo ». R. Bacon, *Opera inedita*, éd. Brewer, Londres, 1859, p. 329.

(2) Sur cette évolution des gloses aux questions, dans la littérature lombardienne, voir les travaux d'A. Landgraf et de Dom Lottin, périodiquement recensés dans le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* (Louvain). Sur l'ensemble et la destinée du genre littéraire des commentaires des Sentences, cf. P. Glorieux, Article *Sentences*, dans *Dict. théol. cath.*, XIV, col. 1860-1884.

(3) *Chronique de Lanerscot*, ad annum 1245 (éd. Stevenson, 1839, p. 53) : « Obiit Parisius nobilis clericus, magister Alexander de Hales, sacre pagine lector, qui primus de Minoribus maximo cum honore cathedram theologie rexit ac *lecturam artificialem per se adinventam in divisionibus et sententiis littere scholasticis* post eum reliquit. Nam ante cum non erat littera trita nec sententia littere elicita ». L'éloge du chroniqueur rejoint la critique de Bacon, qui, *loc. cit.*, dénonce Alexandre comme le premier responsable. Voir les travaux en cours (Pelster, Doucet) sur les Sent. et la Somme d'Alex. de Halès.

nombre en articles et en questioncules, et que viennent encadrer une *divisio* et une *expositio textus*, vestiges de plus en plus négligés de l'ancien commentaire littéral[1].

Nous sommes donc au delà du Lombard. Les *Hic quaeritur* par lesquels le Lombard lui-même avait introduit les questions dans ses Sentences, amorçaient, il est vrai, cette élaboration spéculative ; mais leur quantité, à ce point multipliée, nous fait passer, théologiquement parlant, à un autre genre littéraire et doctrinal. Bacon, dans son conservatisme, était clairvoyant.

Nous sommes au delà du Lombard, même pour le plan et les cadres. Les grands ensembles sont certes matériellement conservés ; mais les catégories de base, assez superficiellement exploitées d'ailleurs, *res-signa*, *uti-frui*, sont submergées[2]. Pour chaque « distinction »[3], des problèmes nouveaux suscitent des blocs de questions, qu'on sent commandées de près par les discussions, les techniques et les vocabulaires récents ; d'où la nécessité, pour les comprendre, de se référer non plus au Lombard ou à ses contemporains de Saint-Victor ou de Chartres, mais aux *magistri* immédiatement récents, qu'Albert le Grand avait déjà classés, sur deux ou trois générations, en *antiqui* (ceux qui avaient enseigné vers 1200, mais aussi Guillaume d'Auxerre et Philippe le Chancelier dont l'activité couvre les années 1220-1235) et en *moderni* (Grosseteste est ainsi qualifié)[4], et qui, dans l'énoncé des positions présenté par saint Thomas, apparaissent si souvent sous l'anonymat des *quidam*.

Les apports documentaires qui alimentent un tel effort spéculatif sont de deux sortes : apports d'une investigation renouvelée des anciens auteurs chrétiens, en particulier des Orientaux, qui depuis le dernier tiers du XIIe siècle, avaient élargie la base du travail ; apport décisif d'un matériel philosophique, qui, d'une part, fournit un instrument bien plus parfait que la dialectique du XIIe siècle, et qui surtout déplace les points d'application de la théologie : non plus seulement des moyens d'organisation et une méthode

(1) S. BONAVENTURE propose, au lieu de l'*expositio textus*, des *dubia circa litteram*, d'un notable intérêt doctrinal.

(2) Sur le plan et les principes de division, faiblement appliqués, du Lombard, cf. J. DE GHELLINCK, Article *Pierre Lombard*, dans *Dict. théol. cath.*, col. 1980-1981. Saint THOMAS, *In I Sent.*, d. 2, div. textus, en fait ressortir cependant la fécondité pour une organisation du donné théologique.

(3) La division de chacun des *Quattuor Libri* en « distinctions » provient des commentateurs ; l'auteur avait divisé son œuvre en *capitula*.

(4) Cf. M.-D. CHENU, *Antiqui Moderni*, dans *Rev. sc. ph. th.*, XVII (1928), p. 82-94.

d'élaboration, mais dans le domaine même des objets du savoir théologique, un matériel idéologique, une vue rationnelle du monde, de l'homme, et de l'esprit, qui intéressent non seulement les voies, mais le terme et le contenu de la pensée[1]. Sans doute est-ce là le trait par lequel, avec la troisième entrée d'Aristote, comme on a dit, ces *moderni* dont nous parlions passent l'étape des *antiqui*[2]. Pour un tel travail, le livre du Lombard n'est plus évidemment, et ne sera plus qu'une occasion toute extérieure, prolongée par les règlements universitaires, une espèce de cadre purement formel, que rempliront à leur guise les nominalistes du XIVe siècle aussi bien que les maîtres classiques du XIIIe siècle, Albert le Grand, Bonaventure ou Thomas d'Aquin.

LA PREMIÈRE ŒUVRE DE SAINT THOMAS ET L'ÉVOLUTION DE SA PENSÉE

Ce n'est cependant pas dans le cadre historique des Sententiaires ses contemporains que le commentaire de saint Thomas trouve son principal intérêt ; c'est dans la perspective de la vie théologique de saint Thomas lui-même, dont nous avons ici la première construction organique, dix ans avant l'entreprise de la *Somme théologique*. Admirable situation pour entrer dans l'élaboration intérieure de sa pensée en travail, qu'exprimeront entre temps les Questions disputées, les Commentaires scripturaires, les Commentaires d'Aristote : le Commentaire des Sentences ne sera pas pour nous un ouvrage de consultation où nous trouverions quelques formules et arguments pour assaisonner la lecture de la *Somme théologique;* on évitera de même la tentation facile d'un concordisme des *loca parallela* où Sentences et Somme se recouvriraient

(1) Cf. M.-J. Congar, Article *Théologie,* dans *Dict. théol. cath.*, col. 374-377.
Parmi les cas majeurs de ce dépassement du Lombard (et de la transformation de la théologie), nous choisirons en exemple l'un des moins observés : celui de l'introduction d'une anthropologie morale, inspirée d'Aristote. Pour commenter la dist. 33 du IIIe livre, saint Thomas pose et résout 41 questions (pour 2 pages de texte à commenter) : c'est le premier traité de théologie morale qui ait été construit ; Odon Rigaud n'avait proposé que 5 questions, Albert 4, Bonaventure 6. Dès 1256, brisé le cadre étroit du Lombard, nous avons un premier dessin de la *Secunda Pars.* Un fait à la base : l'entrée de l'*Éthique* d'Aristote (saint Thomas vient de prendre la reportation du cours d'Albert à Cologne, en 1248-1252) : Albert sententiaire (avant 1248) l'avait citée une douzaine de fois, Bonaventure 3 fois, saint Thomas s'y réfère 125 fois.

(2) C'est alors que prendra consistance la catégorie des *philosophi,* comme sources de pensée, face aux *sancti.* Cf. M.-D. Chenu, *Les « philosophes » dans la philosophie chrétienne médiévale,* dans *Rev. sc. ph. th.*, XXVI (1937), p. 27-40.

dans une neutralisation réciproque. Encore moins repliera-t-on sur les Sentences, comme on l'a fait parfois[1], les textes elliptiques ou trop concis de la Somme ; ce serait aller à contre-sens de l'histoire et de la doctrine. On observera au contraire les cadres originaux, les contextes particuliers, les réflexes et les démarches propres, les nuances, les conclusions de chacune des deux œuvres, non certes pour les opposer à plaisir, mais pour prendre part à la genèse de chacun des éléments de la synthèse de saint Thomas.

On s'apercevra vite que, dès son premier grand œuvre, saint Thomas a établi ses positions de base, et que règnent déjà ses intuitions maîtresses. Mais on se complaira aussi dans le progrès, tantôt qualitatif, tantôt technique, que les Questions disputées, puis les visées organiques de la Somme, ont procuré à son génie. Dès la première génération d'ailleurs, ses disciples ont perçu, assez matériellement, il est vrai, des divergences entre les deux œuvres, et ont composé des *concordantiae*, dont l'une porte le titre significatif *Articuli in quibus frater Thomas melius dicit in Summa quam in Scripto* [*Sententiarum*][2] ; en fait — et l'observation est importante pour l'histoire du thomisme — ce fut le commentaire des Sentences qui, pendant deux siècles, demeura le régulateur de l'interprétation de saint Thomas, car le professeur, lié au texte du Lombard par les règlements universitaires, se référait spontanément aux Sentences, et ne faisait que consulter la Somme. Ainsi le premier grand commentateur de saint Thomas, Capréolus († 1444). Aujourd'hui les ressources de la méthode historique ont décidé les interprètes de saint Thomas, pour le bénéfice de la doctrine, et non par seul goût d'érudition, à suivre pas à pas les démarches de sa pensée, fût-ce sur des conclusions identiques. Nous rejoignons ainsi la réflexion de saint Thomas lui-même qui avait claire conscience des conditions du progrès de la pensée dans les individus comme dans l'humanité[3]. N'est-ce pas pour cela du reste qu'il avait repris de fond en comble, dans la Somme, l'œuvre primitive de sa jeunesse ?

(1) Par exemple, jusque dans les controverses récentes, pour la théorie de la causalité des sacrements.

(2) Cf. P. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, 2e article, *Les Concordantiae*, dans *Rev. sc. ph. th.*, VII (1913), p. 245-262.

(3) « Si enim aliquis tempore procedente det operam investigandae veritati, juvatur ex tempore ad veritatem inveniendam, *et quantum et eumdem hominem qui postea videbit quod prius non viderat*, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus inventa et aliquid superaddit ». *In I Ethic.*, lect. 11.

La première attitude que suscite dans notre curiosité saint Thomas *junior*, c'est l'attention aux contextes dont son commentaire des Sentences dépend, nous dirions presque, au dialogue permanent qu'il entretient là avec ses contemporains, avec son maître Albert en particulier, avec Bonaventure, son partenaire au collège voisin des Mineurs. Il est tel article du traité des sacrements où les neuf objections dans lesquelles sont fixées les données du problème sont les neuf arguments de l'exposé de Bonaventure. Quel bénéfice à restituer ainsi le dialogue dont les actualités sont plus sensibles chez un théologien débutant ! On a observé que, dès le IVe livre du commentaire, saint Thomas s'émancipe de quelques thèmes favoris de son maître Albert, plus attaché aux éléments néoplatoniciens et aux catégories dionysiennes.

A partir de là, et avant le jeu des comparaisons entre opinions du commentaire et opinions de la Somme, on s'attachera à discerner les nouveaux *Utrum* qui, dans chaque traité, révèlent les avancées neuves de la Somme, l'émergence de problèmes inédits. On comparera de près la distribution des matières, car, dans une somme surtout, l'ordre des questions révèle le sens de la recherche et l'équilibre des solutions. Exemple : dans le complexe de la conversion et de la pénitence du pécheur, qu'avaient scruté tant d'analyses psychologiques et de réflexions doctrinales, recueillies et traitées, à la suite du Lombard, dans *IV Sent.*, d. 17, la Somme disjoint les éléments qui relèvent de la justification, de la renaissance du pécheur, qu'on élabore selon le schéma aristotélicien de la génération des formes (traité de la grâce, Ia-IIae), tandis qu'elle considère les données sacramentaires dans leur économie concrète et historique, par référence à la justice du Christ et à l'institution sacrée de l'Église (IIIa Pars). Autre exemple : dans la Somme, le péché originel est en quelque sorte dépouillé des contextes historiques de la Genèse et situé, hors tout récit de la création (donc non plus Ia Pars, mais IIa Pars), à un plan essentiellement doctrinal et moral, pour y être défini comme un « péché de nature » ; dans les Sentences, S. Thomas le laissait enserré dans l'histoire des origines : création (II Sent., d. 16-20), chute, chez le premier homme (d. 21-29), chez ses descendants : transmission (voici le p. orig., d. 30-33), et influence sur les péchés actuels (d. 34-54) ; détemporalisation qui n'est pas sans conséquence.

On parviendra ainsi, plus profondément, à découvrir la pression de certaines notions qui polarisent désormais l'effort de l'intelligence. Tandis que, dans les Sentences, la construction de la théologie de la Trinité se fait autour du concept de filiation, dans la

Somme, le centre du travail se déplace vers la notion de verbe. Dans les Sentences, l'intelligence des missions divines et de la présence surnaturelle de la Trinité dans l'âme est recherchée par l'assimilation aux propriétés des personnes envoyées, en exploitant le schéma dionysien de la procession créatrice ; dans la Somme, c'est le rapport tout original du sujet à l'objet connu et aimé dans un esprit capable de Dieu, que saint Thomas met en avant, selon la richesse des analyses augustiniennes[1]. Dans le traité des sacrements, spécialement dans celui de l'Eucharistie, le développement se fait avec insistance dans le sens d'une théologie du signe.

Les causes de cette évolution seront à trouver pour une part dans une plus ample prise de possession du donné (biblique, patristique, philosophique), qu'assure à l'auteur une enquête plus étendue parmi les sources de sa pensée. Il est permis de supposer, à l'origine d'une doctrine renouvelée de la préparation à la grâce, une lecture directe du *De praedestinatione sanctorum* d'Augustin[2]. L'inspiration dionysienne du traité de Dieu dans le commentaire des Sentences éclaire par contraste la construction de celui de la Somme[3], tandis que la conception victorine du sacrement-remède *(Sent.)* est dépassée par une analogie empruntée, selon le style dionysien, au rapport du corporel et du spirituel[4]. La preuve de la distinction entre essence et existence, établie d'abord en contexte avicennien, comme chez Guillaume d'Auvergne, trouve sa grande formulation dans un ordre renversé, à partir du *Contra Gentiles*[5]. L'analyse psychologique de l'acte humain bénéficie des apports de Jean Damascène et de Némésius, en même temps que des analyses

(1) Haute portée de l'équilibre entre la perspective ontologique (Denys) et la perspective psychologique (Augustin) : il commande les interprétations divergentes du P. Gardeil et de dom Chambat. Cf. H. Dondaine, *Rev. sc. ph. th.*, 1947, p. 433-437.

(2) Cf. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, p. 108-122. Soto avait déjà observé : « Cum II Sent. opinionem communem insecutus affirmasset (S. Thomas) tum quod... tum quod..., postmodum eloquia sacra et Patrum, cum primis Augustini, sententias meditatius explorans, utrumque retractavit ». *De nat. et gr.*, II, 3.

(3) Cf. Th. Delvigne, *L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas*, dans *Bull. thom.*, 1932, Notes et communications, p. 119-122. De même a-t-on observé la forte influence des Pères grecs d'inspiration platonicienne, F. P. Sladek, *Gott und Welt nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin*, Würzburg, 1941.

(4) Cf. A. M. Roguet, *Les sacrements, Trad. de la Somme théologique*, Paris, 1945, p. 262-265.

(5) On sait que saint Thomas sententiaire demeure sous le prestige d'Avicenne alors à son apogée.

de l'*Ethique*, commentée entre temps[1]. Une meilleure connaissance de la théologie grecque conduit à l'intelligence de la causalité instrumentale du Christ, au delà de la causalité méritoire. Averroès d'ailleurs contribue à l'élaboration de la notion d'instrument dans une philosophie de la causalité.

Enfin et surtout, si délicat que ce soit, c'est dans le progrès spirituel des inspirations qu'on mesurera la nouveauté de la Somme ; la méditation prolongée des textes, plus encore des liaisons intérieures de la pensée, procurera une telle intelligence : celle de la *sapientia* au delà de celle de la *scientia*. C'est là seulement que la plus raffinée spéculation théologique peut se résoudre dans la plus pure perception évangélique.

Après quoi, mais à ce plan seulement, prendront intérêt et valeur les divergences locales de position qu'ont relevées les interprètes et dont les *Concordantiae* du XIVe siècle fournissent les premières listes. On pourra utiliser à cet effet l'une d'elles, éditée, quoique non authentique, parmi les *Opera omnia*[2]. Encore une fois, elles ne portent comme telles, que sur des points particuliers ; aussi peut-on communément et tout bonnement étayer les uns par les autres les textes des Sentences et ceux de la Somme ; mais elles demeurent une invitation à lire dans leur mouvement propre chacune des deux œuvres du Docteur Angélique.

LE COMMENTAIRE DU DE TRINITATE *DE BOÈCE*

C'est ici le lieu de mentionner une œuvre de saint Thomas, qu'on range habituellement dans la catégorie neutre des « opuscules », et qui relève en fait du même genre littéraire que le commentaire du Lombard : les questions ont submergé la lecture directe du texte, dont subsistent encore les deux éléments, l'*expositio* et la *divisio textus*, réunies ici en tête des questions.

Comme pour le Lombard, il s'agit de la rédaction d'un enseignement effectivement donné par saint Thomas. On a voulu y voir le texte de « questions *disputées* » au sens propre du mot[3] ;

(1) Cf. Dom LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Louvain, 1942, p. 415-424.

(2) C'est la concordance qui commence par ces mots : *Pertransibunt plurimi*, éditée dans Vivès, XXVIII, p. 560. Elle est probablement l'œuvre de Thomas de Sutton. Saint Thomas lui-même a parfois explicitement noté son changement d'opinion ; mais on ne peut évidemment s'en tenir à ces notations tout occasionnelles.

(3) Cf. P. SYNAVE, *La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, p. 359-361.

nous croyons que, selon l'évolution des genres littéraires que nous avons décrite, il s'agit, comme pour le Lombard, d'un commentaire, *expositio* distendue en questions. On est d'accord pour dater cet enseignement du début de la carrière de saint Thomas, à Paris, en 1256[1]. On est d'accord aussi pour proclamer la précoce maîtrise d'un théologien qui, dès sa jeunesse, sut ainsi définir les lois et la méthode de sa science, ce qui est normalement l'apanage épistémologique des aînés. Aussi n'est-il pas surprenant qu'aujourd'hui où est remis en cause le statut de la théologie, cet opuscule ait suscité chez les théologiens, depuis une quinzaine d'années, un intérêt majeur, sur lequel en vérité on ne saurait trop insister[2].

Qu'un ouvrage de Boèce ait pu servir de texte d'enseignement à l'Université de Paris au XIIIe siècle, on n'en sera pas surpris si l'on songe au crédit du « premier des scolastiques », non seulement du Boèce logicien qui avait véhiculé l'*Organon* d'Aristote dans les siècles antérieurs, mais du Boèce philosophe et théologien qui avait alimenté de thèmes platoniciens l'école de Chartres au XIIe siècle, et dont les *Opuscula sacra* avaient de quoi soutenir un savoir théologique en construction. Le *De Trinitate* est le premier de ces *Opuscula*[3]. Il semble cependant que l'initiative prise par saint Thomas de la commenter soit restée isolée, car nous n'avons pas de témoignage qu'elle se soit fixée dans un règlement général de la faculté de théologie[4].

(1) Cf. outre Synave, *loc. cit.*, qui place ingénieusement cet enseignement entre Pâques et juillet de l'année scolaire 1256, M.-D. Chenu, *La date du commentaire de S. Thomas sur le De Trinitate*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1941, p. 432-434. L'ouvrage est resté inachevé.

C'est au cours de la dictée du texte de ce commentaire que le biographe Bernard Guy place l'épisode de la chandelle allumée, que saint Thomas, accaparé par la méditation de son sujet, laissait se consumer dans ses doigts sans s'en apercevoir, jusqu'à ce qu'il s'évanouît (Édition de Mombritius, *Vitae sanctorum*, rééditée Paris, 1910, p. 578).

(2) Voici par exemple la liste des articles de la 2e question :

Utram divina liceat investigando tractare.

Utrum de divinis quae fidei subsunt, possit esse scientia.

Utram in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus philosophicis uti.

Utrum divina sint velanda novis et obscuris verbis.

Les questions 5 et 6, *De divisione scientiae speculativae*, ont, pour le philosophe, une importance égale.

(3) Sur cet opuscule, ses contextes polémiques, son importance doctrinale, cf. V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skytischen Kontroversen*, Paderborn, 1935. La fameuse controverse « théopaschite » se trouve ainsi, non seulement à l'origine de la scolastique grecque (Léonce de Byzance), mais, par Boèce, au départ de la scolastique latine.

(4) Rappelons que nous possédons encore, dans le ms. Vatican lat. 9850, fol. 90 r-104 v, l'autographe d'une tranche de l'ouvrage (q. 1, a. 2 jusqu'à q. 2, a. 4), à compléter

Quant au contenu, il suffit ici de dire que, plus encore que pour le Lombard, sa problématique et sa doctrine débordent de beaucoup le texte de base : du VIe siècle, nous passons au XIIIe, dans ce qui fut peut-être le sommet de sa réflexion critique sur lui-même.

NOTES DE TRAVAIL

1. Pour situer le rôle du Lombard dans le développement de la théologie, peser la résistance que rencontre l'introduction de son ouvrage. Cf. J. de Ghellinck, *op. cit.* Lire entre autres, et dans leur détail les textes de Bacon dont nous avons cité quelques extraits.

2. Tant pour mesurer l'extension et la multiplication des problèmes nouveaux, que pour avoir une vue d'ensemble de chacun des traités du commentaire de saint Thomas, dans l'enchevêtrement des divisions, on utilisera fructueusement le *Plan des Sentences de Pierre Lombard d'après S. Thomas*, établi par P. Philippe, dans *Bulletin thomiste*, 1932, Notes et Communications, p. 131-154.

3. Travail classique, quoique souvent insuffisamment mené : sur telle question qu'on étudie, comparer les commentaires d'Albert, de Bonaventure, de Thomas. Exemple : A. Stevaux, *La doctrine de la charité dans les commentaires des Sentences de S. Albert, S. Bonaventure, S. Thomas*, dans *Ephr. theol. lov.*, XXIV (1948), p. 59-97. Il va de soi que, chez tous les sententiaires, attachés au même cadre, il est facile de prévoir où trouver traitée telle doctrine qu'on veut étudier. Les ouvrages généraux, tels J. Hinz, *Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Grossen*, Würzburg, 1936, sont évidemment insuffisants.

4. Établir un état des variations de saint Thomas entre Sentences et Somme. Pour les plus notables, rechercher les causes, voire les discussions qui en furent le contexte. Par ex., après avoir accepté de parler d'un *verbum essentiale* en Dieu (*I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2), il n'admet plus (*I^a^ Pars*, q. 34, a. 1) que le *Verbum nationale* (personnel) : un de ses adversaires, Roger Marston, rapporte les circonstances du vif incident que suscita, au cours d'une question disputée, cette controverse (*Quest. de emanatione aeterna*, q. 6, éd. Quaracchi, 1932, p. 116-117 : « ... Praesens fui Parisius, et corporis auribus audivi »). Cf. quelques exemples et quelques

par Rome, Casanate 3997, fol. 11, autographe de q. 5, a 1, ad 1 jusqu'à a. 2, sed contra. Cf. M. Grabmann, *Die Autographe von Werken des hl. Thomas*, dans *Hist. Jahrb.*, 33 (1940), p. 523-526. Le texte des éditions courantes est très mauvais. Le P. Wyser a publié récemment, d'après Vat. lat. 9850, les qu. 5 et 6, dans *Divus Thomas*, (Fribourg), 1948, puis tiré à part.

réflexions dans J. de Guibert, *Les doublets de saint Thomas. Leur étude méthodique*, Paris, 1926.

5. Pour le commentaire du *De Trinitate de* Boèce, on trouvera, avec toute la documentation requise sur l'ouvrage, une riche analyse de son contenu méthodologique, dans M. Grabmann, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium De Trinitate*, Fribourg (Suisse), 1948 ; et sur la qu. 5, art. 3, L. B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 31 (1947), p. 3-40.

CHAPITRE IX

LES QUESTIONS DISPUTÉES

Avec les *Quaestiones disputatae*, en pleine carrière magistrale de saint Thomas, nous avons affaire au produit accompli de la pensée scolastique (philosophique ou théologique), en même temps qu'à l'œuvre la plus riche de son génie personnel. La question disputée était en effet, nous l'avons vu, le fruit mûr de l'évolution de la technique intellectuelle de l'École, et, pour le théologien, la pointe la plus osée de l'activité de la raison à l'intérieur d'une foi, qui, pour se construire, consentait à « mettre en question » son donné même. « Cum autem nequeamus reddere rationem, solam credulitatem, non disputationem exhibeamus », disait-on un siècle avant, à l'école de Laon[1] : nous voici au point opposé, où le *reddere rationem* s'accomplit précisément dans une *disputatio*.

Lorsque saint Thomas monte dans la chaire de Saint-Jacques, en 1256, la question disputée avait, depuis peu de temps, sa consistance propre, hors du cours biblique de base. Mais sans doute peut-on présumer qu'avec saint Thomas elle acquiert, dans le dispositif de l'enseignement, une stabilité et une fréquence qu'elle n'avait pas encore connues. Jusqu'alors le maître « disputait » de temps à autre, et sans doute à son gré : « Interdum expedit disputare », dit Humbert de Romans[2], bon témoin des coutumes universitaires ; saint Thomas, pendant les trois premières années 1256-1259 qu'il passe à Paris, va se mettre au régime continu de deux disputes régulières par semaine : activité d'une intensité inouïe, dans ce genre où tant la rédaction définitive que l'acte même de la discussion publique requéraient un effort considérable. Plus tard, selon les lieux et les circonstances, il modifiera ce rythme

(1) *Sententiae divinae paginae*, éd. Bliemetzrieder, Munster, 1919, p. 9.
(2) *Opera de vita regulari*, éd. Berthier, Rome 1889, II, p. 234.

(une par quinzaine, peut-être) ; mais, à Paris surtout (second séjour, 1269-1272), la tenue des disputes scande avec une maîtrise impressionnante, sur tout le champ des conflits en cours, le progrès des controverses et les prises de position. Ainsi possédons-nous 510 disputes[1], réparties sous ces sept titres : *De veritate*, *De potentia*, *De malo*, *De spiritualibus creaturis*, *De anima*, *De virtutibus*, *De unione Verbi incarnati*.

Malgré de nombreuses et remarquables enquêtes, dont le P. Mandonnet fournit jadis les bases un peu théoriques, mais toujours efficaces[2], il est impossible de déterminer année par année la suite de ces questions disputées. Il est acquis cependant que les 253 questions classées sous le titre *De veritate* couvrent les trois années du premier enseignement à Paris, selon une distribution régulière de 84, 84 et 85 par année scolaire, si bien qu'on a pu, sans trop d'arbitraire, les dater à une semaine près[3]. Tous les autres blocs, des points de repère permettent une répartition assurée et déjà utile. Les 83 questions *De potentia* sont à placer pendant le séjour en Italie (1259-1268) ; les 101 questions *De malo* ont été, semble-t-il, dans leur ensemble du moins, tenues et, en tout cas, rassemblées et éditées à Paris (1269-1272), ainsi que les 21 questions *De anima*, les 36 questions *De virtutibus (De virt. in communi*, *De virt. cardinalibus*, *De spe*, *De caritate*, *De correctione fraterna)*, et sans doute les 5 questions *De unione Verbi incarnati*. On est plus incertain, lieu et date, pour les 11 disputes *De spiritualibus creaturis*[4].

(1) Car c'est chaque « article » de nos questions qui constitue la rédaction d'une *disputatio*.

(2) P. Mandonnet, *Chronologie des Questions disputées de S. Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1918, p. 266-287, 341-371. Sur les recherches ultérieures, voir les recensions périodiques dans le *Bulletin thomiste*, et P. Glorieux, *Les Questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 1932, p. 5-33.

(3) Cf. P. Synave, *La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas*, § 3 : La date respective de quelques écrits de saint Thomas, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 353-365.

(4) Il est incontestable que saint Thomas tint aussi des disputes isolées, occasionnelles. Trois disputes *De sensibus sacrae scripturae* furent tenues à Paris, en 1256 ; deux *De opere manuali religiosorum*, sans doute en 1257, prennent place dans les controverses sur l'état religieux contre Guillaume de Saint-Amour ; les unes et les autres ont été mises en circulation avec le Quodlibet VII, où elles occupent les art. 14-18. Deux disputes *De pueris in religione admittendis*, au cours du second épisode des controverses sur l'état religieux, en 1271, sont éditées en fin du Quodlibet IV, art. 23-24.

Il est également certain que la dispute sur les attributs divins, tenue à Rome en 1265-1266, a été intégrée dans *I Sent.*, d. 2, a. 3 ; cf. *supra*, p. 230. Il est très probable que tel ou tel élément de la série *De anima* provient d'une séance occasionnelle.

Si chaque dispute formait une unité consistante, le maître cependant engageait ces questions par séries homogènes, non certes selon le plan systématique d'un traité, mais dans une succession où les sujets étaient idéologiquement reliés. Alexandre de Halès avait ainsi disputé *De peccato*, *De passionibus*, etc., et il semble bien que l'œuvre d'Albert le Grand organisée et publiée en forme de *Summa de creaturis* soit composée de séries de questions disputées. Les titres choisis par saint Thomas font entendre que les questions se groupent sous une idée générale, à travers tout le champ de la théologie et de la philosophie, plus qu'à l'intérieur d'un objet déterminé : *De veritate*, *De bono* (car les qu. 21 et ss. *De ver.* embrayent sur la notion de bien), *De potentia*, *De malo*. Faut-il aller plus loin, et rechercher dans chaque série une idée génératrice qui présiderait doctrinalement à la conduite de chaque série, comme on l'a voulu découvrir pour le *De potentia*[1]? Nous pensons qu'il y aurait là une démarche assez artificielle, fixée après coup ; il est préférable de laisser jouer, à l'intérieur des séries et sans méconnaître leur fil conducteur, l'incidence des controverses et des problèmes en cours, auxquels l'auteur s'attachait sous le couvert de sa ligne générale de recherches. Bien plus, il semble que telle ou telle série n'a été constituée que *post factum* par un rassemblement dans lequel rentrent des disputes isolées, comme ce fut sans doute le cas pour le *De anima*. La très longue et unique dispute de la qu. 6 *De malo* sur le libre arbitre, insérée assez étrangement entre une série sur le péché originel et une autre sur le péché véniel, semble bien avoir été commandée par la lutte doctrinale où saint Thomas se trouve engagé au cours de l'année 1270-1271. Une exégèse attentive s'attachera à tenir unies dans leur féconde interférence les démarches et intentions personnelles de l'auteur, et la provocation objective des conjonctures doctrinales.

De nos jours, on a proposé d'annexer à cet héritage traditionnel deux autres questions disputées. Une question *De beatitudine* a été présentée et éditée par le P. MANDONNET (article ci-dessus cité, et édition des *Qu. disp.*, Paris, Lethielleux, 1926) ; mais l'authenticité n'en peut être retenue. Cf. A. DONDAINE, *Le problème de l'attribution du « tractatus de beatitudine »*, dans *Bull. thomiste*, 1932, Notes et communications, p. 109-118. Une question *De immortalitate animae*, éditée par E. Gomez, Madrid, 1935, (Bibl. de tomistas españoles), paraît fournir de meilleurs gages d'authenticité. Cf. A. DONDAINE, *Bull. thomiste*, 1937, p. 61-63, 217-219.

(1) Cf. M. BOUYGES, *L'idée génératrice du* De potentia *de saint Thomas*, dans *Rev. de philos.*, 1931, p. 113-131, 246-268.

*
* *

Ce sont là sans doute, et par définition, le premier caractère et le premier intérêt de cette œuvre de saint Thomas : nous avons affaire à des élaborations menées avec l'animation sinon toujours d'une controverse, du moins d'un dialogue actif et continu, avec des partenaires déterminés, et souvent de belle taille, attachés les uns et les autres aux problèmes qui dessinent alors le front de la recherche. La rédaction, si objective et sereine soit-elle en général, nous conserve de ces dialogues les éléments affrontés, dans les objections et les réponses qui enveloppent copieusement la « détermination » du maître. Ce serait affadir de pareils textes que de les traiter comme des exercices d'école. Par exemple, cette fameuse question 6 *De malo* sur le libre arbitre porte les marques vives des conflits parisiens suscités par l'aristotélisme averroïste de Siger de Brabant[1].

On rend compte ainsi de l'ampleur de chaque question (= article) où s'accumulent, bien au delà de l'état théorique du problème, les présentations et les argumentations opposées. De là aussi, dans le corps de l'article, l'allure synthétique de la position du maître : saint Thomas, le plus souvent, reprend le problème à partir de ses présupposés généraux, en dessine les grandes étapes historiques, en marque les attaches avec les autres secteurs de la recherche. Ainsi s'éclairent excellemment les unes les autres les lignes génétiques de la pensée et les architectures doctrinales. Il avait raison, ce vieux commentateur vénitien du XVIIe siècle, qui, voué depuis toujours à l'étude de saint Thomas, déclarait avoir tiré plus de profit, dans sa vieillesse, de l'exposé des Questions disputées, que dans tout le reste de ses travaux[2].

Cette richesse apparaîtra dans la comparaison des lieux parallèles, entre Questions disputées et Somme théologique, dont le genre implique une extrême concision historique et doctrinale des exposés. Le grand thème de la participation *I^a^ Pars*, q. 6, a. 3, n'a ses perspectives historiques et sa plénitude spéculative que

(1) Voir, outre les réponses aux 24 objections, le corps de l'article lui-même : « Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur... nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur... Haec autem opinio est haeretica... Ad hujusmodi autem opiniones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas... ».

(2) SANTÈS MARIALÈS, O. P., *Amplissimum artium scientiarumque omnium Amphiteatrum, hoc est, De rebus universis celeberrimae Quaestiones disputatae*, Bologne, 1658.

dans *De ver.*, q. 21, a. 5. L'article de I^{a}-II^{ae}, q. 52, a. 1, si long soit-il, sur la croissance des habitus, doit être éclairé par *De virt.*, a. 11. De même sur la pluralité en Dieu, *De pot.*, q. 9, a. 7, pour I^{a} *Pars*, q. 30, a. 3. Etc.

Des historiens se sont inspirés fort judicieusement de ce parallélisme pour reconnaître dans la suite des questions disputées depuis 1266, l'intention d'alimenter la composition, alors en cours, de la Somme théologique. Tout en accrochant au passage les problèmes d'actualité, saint Thomas aurait poussé ses disputes selon les besoins du plan de la Somme, dont les principaux éléments appelleraient ainsi expressément les Questions comme leur terrain d'élaboration[1].

LES DISPUTES « DE QUOLIBET »

Nous avons évoqué (chap. II : Genres littéraires) la genèse, la conduite, les procédés rédactionnels de ce genre particulier de « dispute » que fut la question *de quolibet*, séance où la multiplicité et l'hétérogénéité des questions, la participation imprévisible de l'assistant donnaient à la dispute une allure si originale et extraordinairement animée. Nous avons dit aussi que saint Thomas s'inscrit, avec ses douze *Quodlibeta*, dans la brève période où ce genre littéraire conserva sa spontanéité sans artifice, et qu'il en fut l'un des initiateurs. Le P. Mandonnet qualifia même saint Thomas de « créateur de la dispute quodlibétique »[2]. Nous n'oserions prendre ce mot à la lettre, et nous croyons qu'il fut précédé dans ce genre par des préformations significatives[3] ; mais ce n'est qu'avec l'éclat de certaines soutenances et la preuve de leur valeur technique que ce type de disputes se fixa dans l'institution universitaire :

(1) Cf. A. Birkenmajer, *Ueber die Reihenfolge und die Entstehungszeit der* Quaestiones disputatae *des hl. Thomas*, dans *Philos. Jahrb.*, 1921, p. 31-49 ; P. Glorieux, *Les Questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique*, dans *Rech. th. anc. méd.*, 1932, fin de l'article, p. 31-33. Nous leur empruntons ce tableau :

Les parallèles du *De an.* se trouvent I^{a} P., q. 75-87.
— *De virt.*, 1 et 5 se trouvent I^{a} II^{ae}, q. 55-69.
— *De virt.*, 2-15 se trouvent II^{a} II^{ae}, q. 17-33.
— *De malo*, 1 et 16 se trouvent I^{a} P., q. 48-64.
— *De malo*, 2-7 se trouvent I^{a} II^{ae}, q. 71-89.
— *De malo*, 7-15 se trouvent II^{a} II^{ae}, q. 35-153.
— *De unione Verbi* se trouvent III^{a} *Pars*.

(2) P. Mandonnet, *S. Thomas créateur de la dispute quodlibétique*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1926 ; p. 477-506 ; 1927, p. 5-38.

(3) Cf. P. Glorieux, *Aux origines du Quodlibet*, dans *Div. Thomas* (Piacenza), 1935, p. 502-522.

c'est au succès des *Quodlibeta* tenus par saint Thomas au cours de ses premières années de maîtrise, à Paris, en 1256-1259, en concurrence avec Gérard d'Abbeville, que l'on doit la consistance de ce genre littéraire. Il devait d'ailleurs rapidement dégénérer, comme en témoigneront, dès avant la fin du siècle, les interminables *Quodlibeta* de Godefroid de Fontaines et de Thomas de Sutton. Il nous vaudra, en attendant, l'une des pièces essentielles de l'œuvre de saint Thomas.

Une première série, les *Quodl.* VII à XI, fut donc tenue à Paris, à Noël et à Pâques des années 1256-1259 ; une seconde série, à l'inverse de l'ordre présenté par nos éditions, est postérieure : les *Quodl.* I à VI sont à dater du second séjour à Paris, 1269-1272. Ce que nous possédons comme *Quodl.* XII est une réportation, plus sommaire que la rédaction personnelle, et même inachevée, d'une dispute d'ailleurs authentique, tenue à Paris, probablement à Noël 1270. On notera que saint Thomas n'a pas tenu de dispute quodlibétique en Italie ; sans doute, là comme à Oxford[1], ni les règlements en cours, ni les conditions du personnel enseignant et enseigné, n'incitaient à introduire ces innovations de l'Université de Paris[2].

On pourra illustrer l'intérêt original de ces *Quodlibeta* par le célèbre épisode de la très vive dispute entre Jean Peckham et saint Thomas sur l'une des thèses capitales de l'anthropologie aristotélicienne. L'épisode, rapporté en termes fort différents par Peckham et par les témoins amis de saint Thomas, se réfère sans doute au Quodl. III (art. 4), de Pâques 1270[3].

(1) C'est probablement Peckham qui, arrivant de Paris, vers 1271, introduira le *Quodlibet* à Oxford.

(2) Les deux études de base sur les *Quodlibeta* de saint Thomas sont celles de J. A. Destrez, *Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la tradition manuscrite*, dans *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, 1923, p. 49-108, et du P. Mandonnet, *loc. cit.*, extrêmement précieuse, malgré la réserve faite ci-dessus.

Dernier état des problèmes chronologiques : P. Glorieux, *Les Quodlibets VII-XI de S. Thomas d'Aquin*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 13 (1946), p. 282-303 ; F. Pelster, *Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin*, dans *Gregorianum*, 28 (1947), p. 78-100 ; 29 (1948), p. 62-87. Le doute soulevé par P. Glorieux, *Le plus beau quodlibet de S. Thomas [IX] est-il de lui?* dans *Mélanges de sc. relig.*, 3 (1946), p. 235-268, n'est pas fondé ; cf. J. Isaac, *Le quodlibet 9 est bien de S. Thomas*, dans *Arch. hist. doct. litt. m. â.*, 16 (1947-48), p. 145-186.

(3) Cf. récit et textes dans P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, Louvain, 1911, p. 99-100.

Ce même *Quodl.* III a provoqué un petit mémoire dénonciateur d'un des adversaires, Nicolas de Lisieux. Cf. P. Glorieux, *Une offensive de Nicolas de Lisieux contre S. Thomas d'Aquin*, dans *Bull. litt. eccl.*, 1938, p. 121-129 (avec publication du texte).

CHAPITRE X

LA SOMME CONTRE LES GENTILS

Avec la *Summa contra Gentiles*, nous en venons aux ouvrages dont la composition ne dépend pas d'un enseignement effectif. Ce n'est pas à dire que sa facture et son style échappent à la forme « scolastique » : nous y retrouvons les mêmes procédés, la même concision, la même langue, quoique la pensée s'y développe hors les cadres de l'argumentation des questions et des articles. Mais l'œuvre est ici commandée par une initiative personnelle, au service de buts que l'auteur s'est choisis, en même temps que les méthodes impliquées par ces buts. Le problème est donc de connaître ces buts et ces méthodes, pour entrer dans la perspective de l'auteur : quels sont ces « Gentils » contre lesquels saint Thomas écrit ? A quels lecteurs s'adresse-t-il contre eux ? Au bénéfice de quelle cause et de quel objet ? L'intérêt de ces trois problèmes connexes apparaît si l'on observe qu'ils commandent la nature de l'ouvrage : tour à tour on l'a considéré comme une somme philosophique, comme une somme apologétique, comme un traité de théologie. Qu'en est-il ? L'œuvre doit-elle être lue comme une entreprise de recherche rationnelle, ou comme une élaboration commandée par la foi ? Les aveux de l'auteur, en guise de préface, en même temps que les diverses démarches de son plan, nous aideront à donner une réponse, assez complexe à la vérité.

LES « GENTILS » AU XIIIe SIÈCLE

Une longue tradition veut que saint Thomas ait composé son ouvrage à la requête de Raymond de Penafort, ce dominicain catalan, ancien maître général des Prêcheurs, qui, hanté par la présence des Maures en terre d'Espagne et par l'espérance nouvelle de convertir l'Islam, aurait demandé à son jeune confrère d'équiper

les missionnaires des armes intellectuelles nécessaires. Cette tradition repose sur le témoignage d'un certain Pierre Marsilio, dominicain catalan lui aussi, qui dans son histoire de Jacques Ier d'Aragon, rapporte le fait et ses intentions[1] ; témoignage digne de crédit, puisque Marsilio acheva son *De gestis Jacobi I* en 1313, alors que Raymond de Penafort, dont le rôle éclatant, en vie publique comme en vie dominicaine, comportait la mémoire de ces gestes, était mort vers 1275[2].

Nous serions donc éclairés tant sur les destinataires de l'ouvrage que sur les *Gentiles*, ses adversaires visés. En réalité, ce témoignage pose plus de problèmes qu'il n'en résout, comme on va le voir ; mais sa donnée générale du moins porte une lumière décisive : le *Contra Gentiles* se place dans la situation même de la Chrétienté face à l'Islam, au milieu du XIIIe siècle. Saint Thomas va en être un grand témoin ; son œuvre prend d'emblée une importance vitale, que les utilisations ultérieures ne devront pas masquer. Rarement doctrine ne fut plus « historique ».

Il s'impose en effet de donner corps et contexte à l'anecdote hagiographique de Marsilio. Lorsque saint Thomas a mis en chantier sa Somme, au cours de 1258, l'attention des penseurs chrétiens venait d'être mise en éveil par le discernement des ambiguïtés profondes de l'aristotélisme ; ceux même qui, publiquement, déclaraient vouloir l'introduire en Chrétienté, comme Albert le Grand depuis plus de quinze ans, éprouvaient quels problèmes posait son interprétation, maintenant surtout que le *corpus* aristotélicien complet était inscrit parmi les livres d'enseignement de l'Université (1255). La lecture de plusieurs interprètes, des philosophes arabes précisément, commençait à en dénoncer les équivoques latentes ; Averroès en particulier, qu'on traitait encore innocemment, vingt ans auparavant, de « très noble philosophe, maître

(1) « Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans (S. Raymundus), rogavit eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia, fratrem Thomam de Aquino, ejusdem Ordinis, qui inter omnes hujus mundi clericos post fratrem Albertum philosophum maximus habebatur, ut opus aliquod faceret contra infidelium errores, per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat, et summam quae contra Gentiles intitulatur composuit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur ». *De gestis Jacobi I regis Aragonum*, rapporté par F. Diago, *S. Raymundi*, Barcelone, 1601.

(2) Conseiller et historiographe de Jacques II d'Aragon, Pierre Marsilio vivait au couvent de Barcelone ; sa notice sur Raymond de Penafort contient des éléments à lui personnels.

de pensée » (Guillaume d'Auvergne)[1], inquiétait à mesure que l'on prenait connaissance de son œuvre. Sans éprouver encore la séduction qui déclanchera, dix ans plus tard, avec Siger de Brabant, la violente crise de l'« averroïsme latin », on sentait à la fois la qualité et le péril de son œuvre, du moins déjà pour certaines positions sur la nature et la destinée de l'homme. Tel est le contexte de l'épisode qui, publiquement, va signifier l'irruption de ce problème : en 1256, Alexandre IV profite de la présence à la cour pontificale, à Anagni, d'Albert le Grand alors au sommet de sa réputation, pour lui demander la réaction et la détermination de la pensée chrétienne face à l'averroïsme, sur l'unité de l'intelligence, thèse qui met en cause la survivance personnelle de l'homme. Albert avait alors composé son *De unitate intellectus contra Averroistas*. Ce n'est pas à un enseignement positif averroïste que s'en prend Albert, comme il le faudra faire dix ans plus tard, mais à un premier discernement de l'averroïsme plus généralement de l'arabisme, devenu inquiétant par le succès même d'Aristote[2].

Ainsi c'est sur deux fronts que la Chrétienté doit désormais faire face à l'Islam. Géographiquement, au plan missionnaire, le desserrement de l'étreinte des Maures en Espagne favorisait la liberté de mouvement des chrétiens et rendait possible une croisade qui ne fut plus seulement guerrière, mais doctrinale dans un dialogue apologétique ; intellectuellement, au plan d'une civilisation arabe qui véhiculait le capital de la science et de la philosophie grecques, menace et attrait jouaient simultanément, à l'allure même de la découverte et de la traduction de cette littérature arabe. Ainsi, dans ces années 50, le XIIIe siècle voyait se modifier la grande stratégie de la Chrétienté : l'esprit missionnaire et la crise de la haute culture se rejoignaient dans une même problématique. La *Summa contra Gentiles* se situe à cette interférence : le mouvement missionnaire d'une part évolue à ce moment vers un type nouveau, parce que l'Islam se révèle non plus seulement comme une menace militaire violente, mais comme une civilisation supérieurement riche ; l'entrée d'Aristote d'autre part ouvre aux chrétiens, grâce à l'Islam, une vision scientifique de l'univers, hors l'imagerie religieuse de la Bible. Nœud unique, où saint Thomas se trouve, avec ce problème de la Chrétienté. On aurait tort

(1) GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, Rouen, 1674, I, p. 851 b : « .... Qui tanquam duces philosophiae sequendi et imitandi sunt ».

(2) Cf. D. SALMAN, *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1935, p. 38-64.

d'opposer les informations qui nous viennent des milieux missionnaires et celles des milieux intellectuels contemporains.

Qui sont alors les *Gentiles?* et quels sont les destinataires de la Somme, aux prises avec ces Gentils ? Marsilio nous oriente ingénument vers les missionnaires en voie de pénétration dans l'Islam. Mais, au premier regard, on se rend compte que la Somme déborde de beaucoup un manuel missionnaire, même corsé pour la rencontre des élites ; tant par l'ampleur de son objet que par la technique de son argumentation, elle évoque le milieu parisien et appelle une clientèle de type universitaire. Aussi n'est-ce pas sans vraisemblance que, n'utilisant que de biais l'information hagiographique de Marsilio, on a voulu planter carrément la Somme dans l'Université de Paris où les erreurs des « Gentils », entendez des philosophes arabes, auraient fait irruption et séduit quelques esprits. L'agitation averroïste qui devait aboutir à la réaction de 1270 et au long syllabus de 1277, aurait commencé de fait dès les années 50 ; ce sont les thèses de cet averroïsme contemporain et parisien, que vise et réfute le *Contra Gentiles*[1].

Il ne paraît pas qu'il faille pousser si loin la conjoncture historique ; à Paris, en 1258, comme à Rome en 1256, ce sont encore de mauvais livres étrangers qu'on réfute ; la crise proprement latine de l'averroïsme se prépare, mais n'est pas commencée. Aussi bien la *Summa contra Gentiles* ne vise pas spécialement Averroès ; c'est tout un ensemble d'*errantes*, païens, musulmans, juifs, hérétiques, qui sont examinés et critiqués[2]. Mais, accordée cette nuance chronologique sur les étapes de la pénétration d'Averroès, il est évident que l'œuvre déborde de beaucoup le manuel missionnaire qu'aurait pu laisser supposer l'anecdote de Marsilio, et se présente comme une défense du corps entier de la pensée chrétienne, en face de la conception scientifique gréco-arabe de l'univers, désormais révélée à l'Occident. La Somme est une théologie apologétique : *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, comme le portent beaucoup de manuscrits.

Ces vues se confirment, à voir sur quelle longue période d'années s'étend la composition de l'œuvre, et les autres conjonctures qu'elle rencontre. Commencée à Paris en 1258, elle n'était qu'à

(1) Cf. M. M. Gorce, *La lutte « contra Gentiles » à Paris*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 223-243, repris, pour ce qui nous intéresse, dans *L'essor de la pensée au moyen âge*, Paris, 1933, p. 242-247.

(2) Cf. D. Salman, *Sur la lutte « contra Gentiles » de S. Thomas*, dans *Div. Thomas* (Piacenza), 1937, p. 488-509.

moitié réalisée lorsque saint Thomas quitta la France pendant l'été de 1259 pour aller enseigner en Italie[1]. Or le travail continue jusqu'après 1263 : non seulement les références du IVe livre à des versions d'ouvrages grecs connaissables seulement à cette époque nous l'imposent, mais la comparaison avec le *Contra errores Graecorum*, composé en 1263, nous fait conclure à l'antériorité de cet opuscule sur le IVe livre *Contra Gentiles*[2]. Nouvelle perspective, où nous voyons saint Thomas, engagé, sur le désir d'Urbain IV, dans les controverses avec les chrétiens schismatiques d'Orient, utiliser dans sa Somme la documentation que ces controverses avaient mis en circulation, et faire mûrir sa pensée sur la Trinité, l'Incarnation, les Sacrements.

LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE

A cette lumière, le prologue et les chapitres méthodologiques où, à plusieurs reprises, avec insistance, saint Thomas nous révèle ses intentions, prennent leur plein relief. Sans les analyser en détail ici, fixons-en le mouvement général, et, avec ce mouvement, le sens de l'œuvre.

C'est une œuvre théologique. Qu'elle mette en exercice les registres rationnels de la discussion avec les non-chrétiens, et donc qu'elle comporte expressément des arguments acceptables à la seule raison, ne contredit point ce caractère général ; il importe seulement de laisser à la théologie la totalité de ses fonctions. « Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem *quam fides catholica profitetur*, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios » (I, 2). Pour parler dans le vocabulaire technique du temps, c'est l'office du « sage » que saint Thomas assume, du sage, cet architecte de la vie de l'esprit qui considère les causes suprêmes, la Vérité source de toute vérité (I, 1). Ainsi se déclarait déjà le païen Aristote, ainsi *a fortiori* le chrétien qui a reçu communication de la parole de Dieu. L'allusion à la sagesse philosophique introduit la sagesse

(1) On sait que tout un lot de manuscrits (la tradition pA) ne contient le texte que jusqu'à III, 45 : indice décisif de l'extension de la première tranche mise en circulation à Paris, au départ de saint Thomas.

(2) Cf. H. DONDAINE, *Le* Contra errores Graecorum *de S. Thomas et le IVe livre* Contra Gentiles, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1941, p. 156-162.

théologique, loin de la présenter seule, pour user de ses seules forces.

Il est vrai que les trois premiers livres (Dieu, la création, la vie morale) ont pour objet des vérités accessibles à la raison. Mais on ne peut arguer de cela pour en faire une somme philosophique, et réserver la matière chrétienne et la méthode théologique au IVe livre. Ces vérités rationnelles en effet sont toujours présentées comme faisant partie du dépôt de la foi, et comme devant être, à ce titre, démontrées et défendues. « Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest » (I, 3). « Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente... utraque convenienter divinitur homini credenda proponitur » (I, 4). « Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis *quam fides profitetur et ratio investigat* » (I, 9).

L'ordre suivi dans les trois premiers livres est théologique ; saint Thomas le note expressément : « Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum » (II, 4)[1].

Ce qui, dans cette perspective, souffre comme une hésitation de notre pensée moderne, c'est l'ampleur sereine avec laquelle, pour les vérités les plus secrètes de la foi, sont présentées les « convenances » (comme on dit aujourd'hui) des mystères divins ; au delà de la non-répugnance établie contre les négateurs païens ou hérétiques (« solvere rationes adversariorum », I, 9), une harmonieuse cohérence vient, non certes fonder la foi, toujours inaccessible et gratuite, mais la rendre amie de la raison dans des vraisemblances, « veras similitudines » (I, 8). Si débiles soient-elles, elles sont délectables : la plus imparfaite et débile connaissance des réalités suprêmes (« parva et topica solutio ») est plus haute et plus digne que la connaissance parfaite des choses inférieures : « vehemens gaudium... » (I, 5) ; « de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est » (I, 8).

(1) Nous résumons les arguments de M. D. Roland-Gosselin, Note en tête de l'article *Béatitude et désir naturel*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1929, p. 193-194.

Nous sommes bien au delà de ce qu'on appelle aujourd'hui l'apologétique, avec sa crédibilité externe.

Une telle insistance dans la foi au mystère n'en viole pas le secret, mais le fait révérer. Saint Thomas fait sien (I, 8) le très beau texte de saint Hilaire : « Haec credendo incipe, percurre, persiste ; et si non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens ; sed intellige incomprehensibilia esse ». Prenons ce texte comme une confidence personnelle, et voyons dans la *Summa contra Gentiles*, sans minimiser sa double conjoncture apostolique, missionnaire et doctrinale, une œuvre de contemplation de la vérité.

NOTES DE TRAVAIL

1. Islam et Chrétienté : les conjonctures nouvelles conduisent les chrétiens à fonder des écoles de langue pour le dialogue, au lieu d'armer des chevaliers pour la guerre. Les Mendiants sont les meneurs de ce nouveau type missionnaire. Chez les Prêcheurs : Raymond de Penafort donc, appelé « le père des Sarrasins (convertis) », Humbert de Romans, André de Longjumeau, Yves le Breton, Raymond Marti ; les débuts laborieux d'un « studium arabicum » ; précisément entre 1250 et 1260, recommandation du chapitre provincial de Tarragone en 1256 (*Analecta Ord. Praed.*, 1898, p. 417), lettre encyclique d'Humbert de Romans, au chapitre général de 1256 ; la lettre de Raymond de Penafort au maître général pour rendre compte de l'ouverture du « studium arabicum », après le chapitre général de Valenciennes, en 1259 ; etc. Cf. les travaux de B. Altaner, en particulier *Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts*, dans *Zeitsch. f. Missionswiss.*, 1933, p. 233-241, et,

2. Analyser de près, coordonner (sans chercher les précisions de vocabulaire et de pensée qu'ont procurée les controverses modernes sur la raison et la foi) les textes méthodologiques que contiennent les premiers chapitres des livres I et II de la Somme. Sur le plan et l'inspiration de l'œuvre, cf. outre la bonne dissertation de B. de Rubeis, reproduite en tête de quelques éditions modernes (celle de Marietti, par exemple), M. Bouyges, *Le plan du* Contra Gentiles *de S. Thomas*, dans *Arch. de Phil.*, III, 2 : *Études sur S. Thomas (1225-1925)*, Paris, 1925, p. 176-197 ; N. Balthasar et A. Simonet, *Le plan de la* Somme contre les Gentils *de S. Thomas*, dans *Rev. néo-scol.*, 1930, p. 183-210. Comparer avec le plan

de la Somme théologique : constitution d'un traité autonome *De Deo uno*, report des mystères révélés au IVe livre.

3. Analyser, méditer, illustrer la règle posée pour procéder convenablement et efficacement contre l'erreur (I, chap. 2) : tenir le dialogue avec l'adversaire, et pour cela délimiter un terrain commun, de plus en plus réduit et faible, s'il le faut, pourvu qu'il soit commun. Méthode qui est impliquée dans la nouvelle attitude missionnaire : non plus « croisade », mais rencontre ; et pour cela s'équiper de solide doctrine, d'érudition, de connaissance des erreurs (c'est difficile), plus que d'armes.

4. La controverse récente sur le désir naturel de connaître Dieu (d'où rapports de la raison et de l'ordre surnaturel), dans les années 1925-1930, a remis en cause l'interprétation des chap. 50 et suiv. du IIIe livre, et, par là, l'orientation méthodologique de l'ouvrage, où ils tiennent une place capitale à ce point de vue. Cf. avec bibliographie et mise au point, M. D. Roland-Gosselin, *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1929, p. 193-222.

CHAPITRE XI

LA SOMME THÉOLOGIQUE

« Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire, propositum nostrae intentionis in hoc opere est ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium ». La gloire séculaire, la difficulté technique, la puissance synthétique ne peuvent recouvrir le dessin originel qu'expriment ces premiers mots de la Somme théologique : de l'aveu de son auteur, elle est consacrée à l'instruction des débutants en théologie. Les Questions disputées étaient le livre des maîtres, la Somme est le livre de l'élève. Sans doute y a-t-il là quelque effet de l'illusion commune aux professeurs sur la capacité de leurs élèves, fussent-ils universitaires ; encore est-il qu'il s'agit d'une « somme », non d'un manuel *(compendium)*, dont la pédagogie est toujours courte en théologie. La somme est, dans l'Université médiévale, le fruit mûr du plus haut enseignement.

Summa : l'histoire du mot nous aide à définir l'œuvre. Il désigna d'abord, dans le vocabulaire scolaire du XII[e] siècle qui le créa, un recueil bref, synthétique, complet, des « sentences » dans lesquelles on voulait énoncer les vérités de la doctrine chrétienne (ou d'un corps de doctrine quelconque). Le célèbre recueil, longtemps attribué à Hugues de Saint-Victor, qui est bien l'un des prototypes du genre, s'appelle précisément *Summa sententiarum* (début du second tiers du XII[e] siècle) : non plus simple compilation de témoignages des Pères et des écrivains anciens, mais collection organique et élaborée, quoique toute proche encore des textes qu'elle coordonne. Honoré d'Autun, composant un résumé d'histoire chrétienne, lui donne le nom de *summa :* « Et ideo *Summam totius* placuit vocitari, cum in ea series totius scripturae videatur summatim notari » (Prol., *P. L.*, 172, 189). Abélard avait dit du sym-

bole des apôtres qu'il contient l'essentiel des vérités de la foi, *summam fidei* (*Expos. symboli*, *P. L.*, 178, 619) ; et, dans son *Introductio ad theologiam*, il organise son sujet autour des trois éléments qui lui paraissent constituer l'essentiel du salut : « Tria sunt, est arbitror, in quibus humanae salutis *summa* consistit : fides videlicet, caritas et sacramentum » (*P. L.*, 178, 981). « Quid enim *summa* est, demande Robert de Melun, nonnisi singulorum brevis comprehensio... Siquidem *summa* est singulorum compendiosa collectio » (*Sententie*, éd. R. M. Martin, p. 3). *Summa* est, dans ce sens, au delà des *Sententiae* et *Florilegia* plus anciens, la dénomination propre des œuvres maîtresses du XIIe siècle.

Mais le travail des théologiens s'est poursuivi, et l'autonomie croissante qu'a pris l'enseignement des professionnels dans les écoles, bientôt dans les universités, vis-à-vis des soucis pastoraux, spirituels, moraux, a favorisé tant le besoin de systématisation que l'effort de conceptualisation : en devenant une « science » — fût-ce dans un sens relatif —, la théologie tendait à organiser son objet et ses objets, et donc à les construire à partir de principes architectoniques empruntés aux structures rationnelles de l'esprit, en travail sous la lumière de foi. Le terme *summa* se chargeait donc d'un potentiel nouveau ; ou plutôt prévalait dans sa signification l'aspect de la synthèse, de sorte que, au XIIIe siècle, avec les inévitables flottements d'une pareille évolution[1], *summa* dénomme une œuvre entreprise dans un triple but : exposer de manière concise, abrégée, l'ensemble d'un domaine scientifique déterminé (c'est le sens primitif), deuxièmement en organiser synthétiquement les objets au delà d'une analyse morcelée, enfin réaliser ce propos de telle manière que l'œuvre soit pédagogiquement adaptée aux étudiants. *Ordo disciplinae:* l'expression, de bonne et dense latinité, exprimera excellemment les valeurs intellectuelles d'une telle entreprise à la fois encyclopédique, synthétique, pédagogique. Les exemples abondent, dans tous les domaines[2] : la Somme de

(1) Et aussi la différence des objets. Il est évident, par exemple, que les « *sommes* de pénitence » (traités de morale pratique et de casuistique, en vue de la réception du sacrement de pénitence) dont c'est alors l'âge d'or, à la suite du concile de Latran, et dans lesquelles les Mendiants sont les maîtres, ne peuvent prétendre à cette organisation synthétique.

(2) Telle la *Summa philosophiae*, attribuée jadis à Grossetête (éd. Baur, 1912), qui parle d'ailleurs des « summarum confectores » ; la *Summa juris* de HENRI DE SUSE († 1271) ; la *Summa de virtutibus* de GUILLAUME PÉRAUD († 1271). Il faudrait annexer ici, avec les mêmes valeurs, bien au-dessus de la littérature des manuels, les admirables petites sommes que constituent le *Breviloquium* de SAINT BONAVENTURE, le *Compendium theologiae* de SAINT THOMAS.

saint Thomas, en théologie, fut et demeure l'une des plus magistrales réalisations.

Les circonstances effectives de sa composition confirment ce dessein. Avec la plus grande vraisemblance, on a interprété une information du biographe Ptolémée de Lucques en ce sens que saint Thomas renonça à composer un second commentaire des Sentences, déjà amorcé, et entreprit une œuvre nouvelle qui répondrait aux exigences de son esprit[1]. En tout cas, lui-même dans son bref prologue, dénonce les lacunes, ou du moins les limites de l'enseignement en cours, où la multiplication des questions et des arguments, les répétitions, les digressions inutiles, encombrent l'intelligence et engendrent le dégoût, où, plus profondément, les cadres mêmes de l'enseignement, soit le commentaire des textes de base, soit les questions disputées, bloquent la suprême exigence d'un esprit qui ne peut exprimer sa pleine intelligence que par la libre construction de son objet. « Ea quae sunt necessaria ad sciendum non traduntur secundum *ordinem disciplinae*, sed secundum quod requirebat librorum expositio [la *lectio*], vel secundum quod se praebebat occasio disputandi [les *quaestiones*] ». Soit dans la *lectio* scripturaire, qui était par excellence le cours du maître en théologie, soit dans les *quaestiones disputatae*, qui étaient son exercice public le plus brillant, il était évidemment impossible de construire, au sens propre du mot, une science théologique : le *lector* était attaché à son texte, le *disputator* aux circonstances aléatoires de la controverse ; de part et d'autre, on manquait de cette liberté en laquelle l'intelligence peut promouvoir ses intuitions maîtresses et les incarner dans des dispositifs systématiques adéquats. *Ordo disciplinae*, dit saint Thomas : aussi bien une telle construction est requise par l'objet même du savoir, qui ne se livre point à l'esprit sans cet ordre secret hors duquel les plus exacts énoncés ne seraient, scientifiquement parlant, que matière informe et opaque.

(1) Cf. ci-dessus, chap. VIII, p. 230. On sait que la Somme, commencée en 1267, et dont les étapes de composition se laissent discerner soit par la comparaison des lieux parallèles dans le développement de la doctrine, soit par l'utilisation des sources nouvelles, ne fut pas achevée : lorsque saint Thomas mourut (1274), la rédaction était parvenue à la *IIIa Pars*, q. 90, au milieu du traité de la pénitence. C'est très vraisemblablement Raynald de Piperno, le compagnon de saint Thomas, qui la compléta *(Supplementum)* en utilisant le Commentaire des Sentences, sans avoir le génie de son maître, bien sûr. Cf. P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas*, Fribourg, 1910, p. 153 ; et les préfaces des tomes XI (p. VIII, XIV et s.) et XII (p. XVIII et s.) de l'édition Léonine, Rome, 1906. Dernières recherches et précisions : P. GLORIEUX, *Pour la chronologie de la Somme*, dans *Mélanges de sc. relig.* (Lille), II (1945), p. 59-98.

Il importe donc, tant du côté de l'œuvre que du côté de l'auteur, de discerner cet *ordo* de la Somme théologique. Non pas seulement le plan logique, avec ses divisions et ses subdivisions, mais le mouvement intérieur qui anime cette armature après l'avoir créée ; car c'est ce mouvement qui révèlera, avec les raisons scientifiques qui commandent tout l'agencement, les options intellectuelles qui décidèrent ici et là de la prééminence ou de la collocation de telle ou telle partie. Serait-ce, par exemple, par le simple jeu matériel d'un classement, que, dans cette Somme, le traité de la grâce (fin de la Iª-IIªᵉ) se trouve, au grand étonnement de certains, avant le traité du Christ (IIIª Pars) ? Non, il y a là l'effet d'un dessein exprès dont on ne peut trop manifester la portée. Le plan de la Somme de saint Thomas est une voie d'accès à son esprit.

HISTOIRE SAINTE ET « ORDO DISCIPLINAE »

En tous domaines, les objets du savoir manifestent une espèce de résistance à l'effort de l'esprit pour en systématiser le contenu. En théologie, le donné, proposé par la foi à l'intelligence humaine, se présente évidemment dans des conditions non seulement peu propices aux organisations conceptuelles, mais irréductiblement résistantes à une systématisation adéquate : la parole de Dieu, texte de la révélation et en même temps verbe intérieur, n'a cette unité que dans la pensée de Dieu même. Le système, en théologie, est le signe même de la faiblesse de l'intelligence de l'homme, autant que de sa puissance, dans la foi. La formation des sommes, au XIIIᵉ siècle, illustre à point ce grand problème, de transformer une histoire sainte en une science organisée[1]. Le maître en interprétation de la Sainte Écriture, *magister in sacra pagina*, devient un *magister in theologia*[2]. Triomphe de la raison dans la foi, dont il faut voir les conditions chez saint Thomas. Ce sera comprendre le plan de sa Somme.

Pendant plusieurs siècles, l'intelligence de la Bible s'était tenue, même dans ses efforts les plus avancés, au contact immédiat du texte sacré et de son déroulement historique. Les besoins de sim-

(1) De cette résistance, et de la tension qu'elle amène entre exégètes et théologiens, saint Bonaventure, en tête de son *Breviloquium* précisément, nous donne un témoignage très suggestif, contre ces « novi theologi [qui] frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam et tanquam quamdam silvam opacam ». Prol. 6, 5.

(2) Cf. ci-dessus, chap. VII.

plification et de classement avaient tout juste provoqué sur le plan pratique des symboles de foi, des catéchismes, des florilèges. Le haut moyen âge, même dans ses écoles, présenta comme prototype de travail, des interprétations de l'Hexaemeron, commentaires doctrinaux des premiers chapitres de la Genèse. Au XIIe siècle, l'œuvre magistrale d'Hugues de Saint-Victor, si puissante déjà dans sa construction, se caractérise par l'ordre historique adopté dans la division en livres et en chapitres : « Primus liber a principio mundi usque ad incarnationem Verbi narrationis seriem deducit ; secundus liber ab incarnatione Verbi usque ad finem et consummationem omnium ordine procedit »[1]. L'économie du salut, centrée tout entière sur l'Incarnation, telle est la trame même de l'œuvre, *narrationis series :* la « construction » en est poursuivie à l'intérieur de l'« histoire sainte ».

Nous observons, il est vrai, à la même époque, avec la *Summa sententiarum*, avec Abélard surtout, des essais entièrement nouveaux : abandon complet de l'ordre historique, réduction de tous les éléments et faits de l'économie du salut à des catégories « scientifiques » aptes à les classer sous la lumière de notions générales et de principes synthétiques. Voilà qui nous introduit au dessein de saint Thomas lui-même, en quête d'un « ordo disciplinae » pour sa Somme.

C'est que, depuis Abélard et le Lombard, la notion de science, alimentée de toutes les ressources du nouvel Aristote, s'était profondément élaborée, et ses exigences techniques étaient désormais beaucoup mieux perçues et appliquées. Savoir organique, où, à la recherche des raisons d'être, l'élaboration des données de l'expérience et de la pensée se développe dans une série d'analyses et de synthèses, par la composition, la division et la coordination de notions abstraites, dont l'extension et la compréhension servent de base à la constitution d'un ordre en lequel les natures trouvent leur lieu d'intelligibilité dans des classifications logiques : tel est désormais, réduit à sa plus simple expression, le schéma de toute connaissance prétendant au titre de science. Or c'est au moment où, grâce au magnifique capital aristotélicien, la notion de science prend cette vigueur méthodologique autant qu'épistémologique, que se pose, chez les maîtres de la première moitié du XIIIe siècle, le problème de l'application de cette notion au travail théologique. La doctrine sacrée est-elle une science ? l'étude de l'économie du salut, l'interprétation

(1) *De sacramentis*, prol. ; *P. L.*, 176, 173.

doctrinale du récit biblique qui la constitue, peuvent-elles prendre tournure et structure de science, sans que soit dénaturée l'histoire sainte ?

On voit de prime abord quelle résistance peut opposer à toute tentative de mise en état « scientifique » un récit historique, qui, comme tel, a proprement pour objet une série de faits contingents, œuvres de la liberté divine et de la liberté humaine, inconditionnés par conséquent dans leur existence comme dans leur succession, irréductibles à une suite de raisons d'être comme à un enchaînement déductif. S'il est une discipline que la classification aristotélicienne des sciences exclut de son orbite, c'est bien l'histoire. Le mystère du Christ, qui constitue la substance même de cette histoire sainte, devra-t-il alors être abstrait du régime de contingences historiques qui l'enveloppa dans sa préparation et dans sa réalisation temporelles, l'*historia dispensationis temporalis divinae Providentiae*, comme dit saint Augustin[1] ? Bref, comment, sans les sortir de leur économie originelle, disposer les éléments du donné révélé selon un ordre spéculatif qui exprimât une authentique intelligibilité ?

Abélard avait bien, il est vrai, classé toutes les vérités de la foi dans un plan qui n'était pas sans valeur doctrinale et pédagogique : *fides*, *caritas*, *sacramentum*, ce sont bien les éléments auxquels se ramène le contenu de la Révélation : les mystères (trinité, incarnation, création, péché originel), la vie chrétienne (charité, vertus, préceptes), les sacrements ; nous dirions aujourd'hui : le dogme, la morale, les sacrements[2]. Mais cette mise en ordre, on le voit, élimine sans rémission toute trace de déroulement historique ; et si le tempérament dialectique d'Abélard s'accommodait d'un tel appauvrissement, il ne semble pas que le bénéfice de cette abstraction dépasse un classement pratique et, en somme, assez extérieur. Le dispositif d'Hugues de Saint-Victor, qui respectait lui, la suite de l'histoire sainte, avait autant de mérite.

Par quel art alors saint Thomas va-t-il, sans verser dans l'abstraction assez arbitraire d'Abélard, insérer dans cette histoire un *ordo disciplinae* qui soit vraiment producteur d'intelligibilité ?

Saint Thomas a recours, par delà l'univers scientifique

(1) Saint Augustin, *De vera religione*, c. 7, *P. L.*, 34, 128 : « Hujus religionis sectandae caput est historia et prophetica dispensationis temporalis divinae Providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi ».

(2) Abélard, *Theologia*, lib. I, c. 1, *P. L.*, 178, 981. On sait avec quelle rigueur ce plan caractérise les œuvres de toute l'école abélardienne.

d'Aristote, au thème platonicien de l'émanation et du retour : puisque la théologie est science de Dieu, on étudiera toutes choses dans leur relation avec Dieu, soit dans leur production, soit dans leur finalité : *exitus et reditus*. Magnifique ressource d'intelligibilité : voici que toute chose, tout être, toute action, toute destinée, vont être situés, connus, jugés, dans cette causalité suprême où leur raison d'être sera totalement révélée, sous la lumière même de Dieu. Plus que science, sagesse : pièce admirable du néoplatonisme — païen ou chrétien, peu importe pour le moment —, qui, en continuité avec l'épistémologie des philosophes grecs, en développe la vertu au delà de sa portée, pour connaître le devenir de la créature. Ordre universel, où prendront place, analysables par genre et par espèce, les diverses natures, mais qui mène l'intelligibilité à la racine commune de toute nature.

Mais c'est aussi un schéma ouvert à l'histoire, à cette histoire sainte dont la première page est précisément la description de l'émanation du monde, dont tout le cours est le gouvernement divin des créatures, dont le sort se joue par les œuvres des hommes en appétit de béatitude, en retour vers Dieu. Sur cette courbe, peuvent se situer — avec toute leur contingence divine et humaine (c'est ici le propre du néoplatonisme chrétien) — les faits et gestes de l'histoire sacrée.

Tel est le plan de la Somme théologique, et tel est le mouvement qu'il traduit *Iª Pars :* l'émanation, Dieu principe ; *IIª Pars :* le retour, Dieu fin ; et parce que, de fait, selon le livre et tout gratuit dessein de Dieu (c'est l'histoire sainte qui nous le révèle), ce retour s'est fait par le Christ homme-Dieu, une *IIIª Pars* étudiera les conditions « chrétiennes » de ce retour ; l'histoire évidemment, ici plus qu'ailleurs, sera maîtresse, car elle sera, au sens fort du mot, révélatrice ; et la spéculation trouvera sa vraie valeur à se modeler sur les suaves contingences de l'amour divin. Voici le texte où saint Thomas nous fait part de ce plan : « Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem intendentes : 1° tractabimus de Deo ; 2° de motu rationalis creaturae in Deum ; 3° de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum » (*Iª Pars*, q. 2, prol.). Et en tête de la seconde partie : « Postquam praedictum est de exemplari, scil. de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est de homine secundum quod

et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens ». Dieu « exemplaire », l'homme « image », le vocabulaire lui-même trahit dans un détail topique le thème néoplatonicien mis en œuvre[1].

Déjà, dans son commentaire des Sentences, saint Thomas, alors jeune professeur débutant, avait explicitement proposé cette organisation du savoir théologique ; et si, en commentateur respectueux, il était resté attaché au plan du Maître des Sentences, il est cependant permis de voir dans son discret énoncé personnel, la première manifestation d'une vue maîtresse qui désormais commandera son travail. « Cum enim sacrae doctrinae intentio sit circa divina, dit-il (*loc. cit.*, d. 2, divisio textus), divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum vel ut principium vel ut finem, consideratio hujus doctrinae erit de rebus secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum *exitum* a principio, in secunda secundum *reditum* in finem ».

Exitus et reditus : c'est évidemment chez les néoplatoniciens chrétiens que saint Thomas peut trouver expression et aliment pour ce grand thème, et en fait, dans la tradition dionysienne alors si vivace, où il conserve une valeur ontologique et cosmique, qui est quelque peu recouverte chez saint Augustin par son anthropologie psychologique et morale. *Exitus et reditus :* procession et conversion, cette double loi de la production ne présente certes plus ici la contexture très particulière qu'elle avait chez un Plotin, en liaison avec tout un système philosophique ; nous ne nous trouvons plus que devant un assez vague schéma de représentation de l'univers, lieu commun entré dans la mentalité commune de l'Occident chrétien, et que les exigences de l'orthodoxie avaient d'ailleurs contribué à dégager de ses contextes émanatistes primitifs. Il y avait en effet à ce point de vue à le purger du déterminisme cosmique et de la dialectique idéaliste qui, dans la philosophie grecque, caractérisaient le rythme de toute production,

(1) Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus in Summam D. Thomae*, Introd., t. I, Paris, 1883, p. 191 : « Igitur Divus Thomas juxta hanc triplicem considerationem Dei causantis, scil. ut principium effectivum, ut beatitudo finalizans, ut salvator reparans, divisit totam doctrinam Summae theologiae, ut patet in initio secundae quaestionis hujus primae partis. Et sic a Deo in se et in essendo, per Deum efficientem et finalizantem et salvantem, regreditur ad Deum ut fruendum in se ultima gloria resurrectionis, *quod est plane aureum theologiae circulum complere, quem divina sancti Thomae summa circumgyrat* ».

mais qui s'opposaient radicalement à l'économie chrétienne de la création et du salut, toute à base de liberté divine. Ainsi est rompu le paradoxe apparent de l'insertion et de l'exposition d'une histoire sainte dans une représentation de l'univers qui, entre toutes, originellement, éliminait toute histoire.

Mais ce schéma sommaire, extrêmement appauvri philosophiquement parlant, saint Thomas l'exploite à point, non pas comme un cadre commode où il pourra disposer à son gré l'immense matière de la doctrine sacrée, mais bien comme un ordre du savoir, producteur d'intelligibilité au sein du donné révélé[1]. Car telle est précisément l'intelligibilité très originale que poursuit le théologien, et par laquelle sa science rompt pour une part avec l'épistémologie des Grecs : il ménage, il développe des raisons (« nécessaires » comme dit saint Anselme) dans une série de faits contingents. Tout son édifice de démonstrations, de conclusions théologiques, se suspend à un donné dont la raison ne peut déceler que la convenance, aucunement la nécessité ; ainsi, en tête de chaque traité — création, hiérarchie des êtres, incarnation, rédemption, église, sacrements, etc. — commence-t-il par établir une convenance de ces « faits ». Or il y a un secret apparentement entre ce type très particulier d'intelligibilité, que procure au théologien l'argument de convenance (si méprisable en épistémologie aristotélicienne, mais si essentiel à l'épistémologie théologique), et le schème de l'émanation et du retour où la liberté divine commande aux moments décisifs le rythme de son développement. Histoire sainte et *ordo disciplinae* trouvent là leur juste interférence, sous la juridiction de la foi qui mène l'un et l'autre à l'absolu de Dieu, leur donnant là leur définitive consistance intelligible. Le plan de la Somme est vraiment un plan théologique, c'est-à-dire un plan où la science de Dieu est formellement et spirituellement le principe du savoir humain, le fournissant à la fois d'objet, de lumière et de nécessité.

Car — et c'est là un nouvel avantage — ce plan tend *de soi*

(1) Telle est bien en effet l'efficacité du thème platonicien, et c'est ainsi que, dès le IXe siècle, Scot Érigène en avait fait usage dans l'organisation de la théologie. Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933, p. 302 et ss. ; et ces excellentes réflexions de P. Vignaux : « En situant l'homme chrétien dans un schéma cosmique, Jean Scot touchait une question essentielle pour la pensée du moyen âge. Selon une remarque de M. Bréhier, « l'image chrétienne et l'image néoplatonicienne de l'univers ont en commun une sorte de rythme », procession et retour ; mais le Christianisme présente « une série d'événements, dont chacun part d'une libre initiative : création et chute, rédemption et vie future dans la béatitude » ; dans sa dialectique des choses, à deux temps, le *De divisione* introduit ce cours irréversible, cette *histoire* ». *La pensée au moyen âge*, Paris, 1938, p. 18.

à conduire le savoir théologique, au delà de l'économie qu'il considère, jusqu'aux raisons divines qui la commandèrent. L'objet de la théologie en effet, ce n'est pas proprement et premièrement cette économie où de fait l'homme reçoit par le Christ foi et grâce; c'est Dieu en sa réalité même ; toutes ses productions, au cours de l'histoire, toutes les œuvres de création et de recréation, comme disait Hugues de Saint-Victor resté fidèle à la *series narrationis* de l'Écriture, sont traitées et jugées formellement *sub ratione Dei.* « Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem » (Ia, q. 1, a. 7). Ainsi l'Incarnation elle-même trouvera son ultime raison dans la générosité de la bonté divine (cf. IIIa, q. 1) : intelligibilité suprême, supra-historique, par quoi la théologie est constituée sagesse. Or, comme nous l'avons vu, c'est précisément le caractère propre de l'ordre adopté par saint Thomas de se construire sur la relation à Dieu *ut ad principium et ad finem : exitus et reditus.* Relisons le texte du commentaire des Sentences : « Consideratio hujus doctrinae erit de rebus secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte... », etc. Le schème néoplatonicien, une fois purifié de son émanatisme, exprime *de soi* cette référence radicale par laquelle toute chose, tout événement, toute nature deviennent objet de la théologie : « Creaturarum consideratio pertinet ad theologos et ad philosophos, sed diversimode. *Philosophi* enim considerant creaturas secundum quod in propria natura consistunt ; unde proprias causas et passiones rerum inquirunt. Sed *theologus* considerat creaturas secundum quod a primo principio exierunt et in finem ultimum ordinantur qui Deus est ; unde recte divina sapientia nominatur, quia altissimam causam considerat, quae Deus est » (*In II Sent.*, prol.). Le plan de la Somme théologique et ses divisions sont pris de la nature même de l'objet de la théologie. Il n'en peut être de plus adéquat.

Enfin, dans cet état, une théologie reste jusque dans son organisation la plus rationnelle, une connaissance religieuse : chacun de ses éléments est, de par sa situation et de l'intérieur, référé à Dieu et à la parole de Dieu. Ce ne sont pas des catégories philosophiques qui, du dehors, assurent son unité, la réduisant à une métaphysique sacrée, assaisonnée d'allusions spirituelles et de corollaires pieux ; c'est bien son mystère intérieur[1]. Combien de

(1) Ainsi, si profitable soit-elle en métaphysique, l'œuvre d'A. Réginald (*Doctrinae D. Thomae Tria principia cum suis consequentiis*, Toulouse, 1670 ; réédit. Paris, 1878)

fois je fus choqué, dans l'interprétation de la *IIa Pars* en particulier, de la manière rigide et systématique avec laquelle le commentateur détaillait les structures aristotéliciennes de l'élaboration, tandis qu'il oubliait ou escamotait la sève de spiritualité évangélique et patristique qui donnait vie à des branches mortes sans elle. Certes, les structures aristotéliciennes ne sont pas accidentelles à la théologie de la Somme, pas plus que les imprégnations platoniciennes ne sont accidentelles à la théologie d'Augustin, de Denys et de Grégoire de Nysse. Mais la systématisation doit, à tout prix, fût-ce contre elle-même, respecter l'étrange logique du royaume de Dieu, dont les desseins s'expriment dans les obscurités du mystère (et dans les échecs de l'histoire) autant que dans les convenances de leur réalisation (et les succès de l'Église établie). La théologie reste une *doctrina sacra :* sans cesse elle se résout dans l'Évangile, dans la parole de Dieu, parce qu'elle s'accomplit dans sa pensée.

Pour dissiper l'impression de banalité que pourrait laisser malgré tout à l'esprit l'utilisation du schéma néoplatonicien, et pour manifester l'efficacité originale du plan de saint Thomas, il suffirait de le comparer aux tentatives contemporaines. Sa puissance organique apparaît vite en face du plan abélardien — *fides*, *caritas*, *sacramentum* — établi à partir du contenu matériel de la doctrine sacrée, plus que dans la lumière d'une vue générale intrinsèque. Quant au dispositif, alors généralement accepté, des Sentences de Pierre Lombard, il a l'avantage de mettre en œuvre les grandes catégories augustiniennes : *res et signa*, *uti et frui*[1], où s'expriment une noétique et une anthropologie très aptes à rendre raison de l'itinéraire spirituel de l'âme humaine ; mais il ne peut avoir l'ampleur objective et la qualité spéculative du plan de saint Thomas, parce que ces catégories augustiniennes sont centrées sur la psychologie de l'homme, non sur l'œuvre de Dieu comme telle.

Venons-en maintenant aux pièces maîtresses de l'architecture dans laquelle se développe en fait l'idée générale de saint Thomas.

qui ramène la théologie de saint Thomas à trois « principes » (Ens est transcendens ; Deus solus est actus purus ; Absoluta specificantur a se, relativa ab alio) est le plus bel exemple de cette déformation.

(1) « Aliter potest dividi [sacra doctrina] secundum intentionem Magistri, quod in prima [parte] determinat de rebus, in secunda de signis ; et hoc in quarto [libro]. Item prima in tres : in prima de fruibilibus ; in secunda de utilibus, in secundo libro ; in tertia de his quae ordinant utilia ad fruibilia... et hoc in tertio libro ». S. Thomas, *In I Sent.*, d. 2, div. textus.

LA CONSTRUCTION DE LA SOMME

Lorsque l'architecte entreprend de réaliser l'œuvre de son choix, sa pensée se développe dans une ordonnance monumentale où son invention créatrice s'exerce par le maniement des masses, l'harmonie des fonctions, la répartition du programme, la connexion des membres : pensée synthétique, que l'on appelle le « parti » d'un architecte. Quel est le parti de saint Thomas dans l'architecture de la Somme ?

Deux traits composent la physionomie générale de l'œuvre, en immédiate dépendance du principe de l'émanation et du retour :

1° Cette émanation et ce retour se développent sur deux tranches étroitement connexes dans l'unité de deux mouvements inverses : la *Ia Pars* et la *IIa Pars* sont entre elles comme l'*exitus* et le *reditus ;*

2° L'Incarnation, centre de l'économie, ne rentrera dans ce circuit que comme le moyen voulu par Dieu : c'est la *IIIa Pars*, qui semblerait, à en juger abstraitement, ne jouer que le rôle d'une pièce ajoutée après coup.

Premier point. A considérer la masse des données contingentes qui constituent la trame de l'économie providentielle, l'*historia dispensationis temporalis Providentiae*[1], il est impressionnant de voir ces éléments se ranger sur les deux branches de la courbe qui, partant de Dieu, ramène tout à lui. Ordre ontologique qui fournit une admirable matière à un ordre épistémologique, et où une certaine habileté de dispositif dans la répartition des faits (nous pensons, par exemple, pour les événements de la Genèse, au partage entre le traité du premier homme en Ia Pars et le traité du péché originel dans la IIa Pars) favorise l'analyse scientifique et la position des problèmes théologiques.

Mais, plus qu'aux détails de cette mise en place systématique, c'est à l'ensemble même du cycle d'aller et retour qu'il faut donner attention comme à un principe adéquat d'intelligibilité. Toute la raison grecque, celle d'Aristote et celle de Plotin, est ici assumée en terre chrétienne, non certes au titre d'objet, ni de lumière — car de ces beaux fruits du savoir théologique la matière, et la sève surtout, demeurent intimement chrétiennes —, mais comme instrument, simple instrument, authentiquement qualifié cepen-

(1) S. Augustin, *loc. cit.*

dant de par la cohérence de la nature et de la grâce. Plénière intelligibilité : toute créature, et particulièrement la créature humaine, tout événement, et particulièrement les événements humains, s'enchâssent entre deux causes, la cause efficiente, Dieu créateur et conservateur (I^a Pars) et la cause finale, Dieu béatifiant et glorifié (II^a Pars), comme entre les raisons suprêmes qui leur donnent devant l'esprit sens et valeur. Mieux encore : la production des êtres, leur « procession », achevée en des réalités stables, dans des natures, est la raison même du retour et en fonde ontologiquement les ressources et les démarches, car l'être produit, au terme du mouvement qui l'a engendré, se rattache *naturellement* par un mouvement inverse, par une « conversion », à son principe de production[1]. Non pas mouvements disparates, que deux traitements, que deux traités différents, dans le dispositif théologique, pourraient étudier séparément ; mais circuit unique, dont les natures fondent l'unité et l'intelligibilité, dans cette correspondance de la forme et de la fin, selon le dessein intelligent de la cause efficiente. Autrement dit, la théologie est une science éminemment une : le dogme et la morale ne sont pas deux parties juxtaposées, l'une spéculative, l'autre pratique, que relieraient de-ci de-là quelques rappels extérieurs ; ce sont les deux faces d'une identique réalité, où les catégories de spéculatif et de pratique, loin d'inscrire une division, ne jouent qu'au bénéfice constant de leurs différences techniques. Les actes humains (et par eux tout le cosmos qu'ils organisent et exploitent) sont comme les « pas » par lesquels se réalise, sur la voie du retour, la fin de la nature humaine, béatitude et perfection à la fois ; la connaissance pratique de ces actes et de leurs règles s'insère au plus secret de la connaissance de la nature humaine elle-même, selon le plan divin et ses prédestinations. Le théologien mime ainsi la science même de Dieu, parfaitement une, car Dieu « eadem scientia se cognoscit et ea quae facit »[2].

Cette plénière intelligibilité nous mène effectivement jusqu'aux idées divines, vrai lieu spirituel et scientifique de la théologie ;

(1) « In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt ». *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2. Cf. E. Bréhier, *Le néoplatonisme :* « Il faut encore chercher pourquoi et comment cette procession s'arrête..., pourquoi en un mot il y a des êtres stables. C'est que le produit, séparé de son principe par le mouvement qui l'a engendré, se rattache de nouveau à lui par un mouvement inverse, un mouvement de retour, qui est la conversion ». Dans *La tradition philosophique et la pensée française,* Paris, 1922, p. 44.

(2) *I^a Pars,* q. 1, a. 4.

car elle comporte simultanément une explication rationnelle des choses, puisée précisément dans ces natures, et une explication religieuse, puisque ces natures réalisent en elles-mêmes et dans leur destinée une idée divine. Déjà le néoplatonisme antique avait tenté d'identifier le principe d'explication rationnelle des choses et le principe de la vie religieuse[1]. Le panthéisme avait compromis cette tentative ; saint Thomas saura, sans rien sacrifier de la personnalité transcendante de Dieu, principe et fin de toutes choses, tirer tous les bénéfices et toute la vérité de la doctrine de l'émanation et du retour. De fait cette doctrine est à la fois le principe de l'architecture de la Somme, et la raison catégorique de l'unité du savoir théologique, que la dissociation moderne du « dogme » et de la « morale » a fâcheusement compromise. La morale n'est pas un catalogue de préceptes dont l'application se règle par d'innombrables cas de conscience ; ni non plus une évasion mystique hors des lois de nos facultés ; c'est une science, une science pratique mais une science, qui a pour matière un organisme spirituel, constituant en nous une nature, principe du « retour » à Dieu avec tout son appareil de vertus, et la merveille du salut est que la grâce, vie divine infusée à nos âmes, jouera en nous à l'instar d'une nature, principe réel et permanent du « retour » effectif au Dieu deux fois participé[2]. L'image communie à son exemplaire. « Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo [Iª Pars], restat ut consideremus de ejus imagine, id est de homine » (IIª Pars, prol.).

Vraiment le plan de la Somme, Iª et IIª Pars, est une voie d'accès à son esprit. Les plus utiles divisions pédagogiques, en traités ou autres, ne doivent pas obscurcir cette irremplaçable et définitive intelligibilité.

Le même schème du « retour » — et l'on voit que c'est beaucoup plus qu'un schème — commande la IIIª Pars et en va fixer l'intelligence : de ce retour le Christ médiateur est l'artisan, il est la

(1) Cf. E. Bréhier, *loc. cit.*, p. 40.

(2) Ainsi ne placera-t-on pas le traité de la grâce en « dogme » en disant qu'il n'intéresse pas la « morale ».

Cette position épistémologique de la IIª Pars n'élimine pas la casuistique, tant comme connaissance du singulier que comme dialectique de la probabilité ; bien au contraire, elle la fonde, et s'en fait une fonction spécifique (« Omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur » Iª-IIªᵉ, q. 6, prol.). Ce sont les casuistes qui éliminèrent la science morale. Et de même les spirituels, à l'autre extrémité. Cf. J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine tractatus theologicus*, t. I, Salamanque, 1942 (L'introduction méthodologique).

« voie ». « Quia Salvator noster dominus Jesus Christus viam veritatis nobis in seipso demonstravit..., necesse est ut post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum et vitiorum, de ipso omnium Salvatore nostra consideratio subsequatur » (III^a Pars, prol.).

Ce n'est pas la première fois qu'en théologie on cherchait ainsi à situer dans une économie générale du salut le fait de l'incarnation et le rôle du Christ. Il paraît bien que ce soit le jeu normal du schème platonicien, dès qu'un théologien chrétien l'utilise, de proposer le Christ comme la voie dans le processus du retour. Scot Érigène, maladroitement, mais magnifiquement, avait esquissé cette théologie du salut[1]. Avec saint Thomas, nous voyons cette option systématique ressortir tous ses effets.

C'est l'une des plus constantes objections faites au plan de la Somme par certains théologiens et spirituels modernes, que la théologie y est entièrement construite quand le Christ entre en scène ; l'incarnation rédemptrice fait l'effet d'une pièce rapportée, et l'histoire réelle du salut vient se superposer comme une contingence que rien ne laissait prévoir à une métaphysique abstraite de Dieu, de la grâce et des vertus ; l'humanité n'apparaît pas d'abord comme corps mystique du Christ, mais comme pièce d'une cosmologie. On proteste en particulier, et avec émotion, contre ce traité de la grâce où rien n'est dit de la grâce *chrétienne*, contre un traité de la charité où n'est pas nommé celui-là qui nous révéla l'amour de Dieu, contre une théorie de la contemplation où l'Eucharistie sacrement de l'union n'est pas prévue : toute l'économie chrétienne réduite, dans la I^a et la II^a Pars, à des allusions et à des incidences.

Nous sommes là à une position maîtresse de saint Thomas dont son plan n'est que la mise en œuvre pédagogique ; ne soyons pas surpris si nous arrivons alors à un point de rupture exprès avec les autres systèmes théologiques. Il est bien vrai que le traité de la grâce est construit sans référence à l'unique médiateur, que le traité de la charité fait abstraction de l'« unique fondement »

(1) « *Magister*. Fateris ergo, Verbum Dei in quo et per quod et ad quod facta sunt omnia secundum suam divinitatem, in effectus causarum descendisse secundum suam humanitatem ? *Discipulus*. Firmissime fateor. *Mag*. Quare descendit ? *Disc*. Dic, quaeso. *Mag*. Non aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione, sicuti et ipsae causae salvarentur ». *De divis. naturae*, 5, 24, *P. L.*, 122, 912 a-b. Sur cette *reversio* comme *deificatio*, cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 1933, p. 360-381.

dont parle saint Paul, que la théorie de la contemplation ne nomme pas celui qui seul révèle le Père. C'est que, en vérité, l'incarnation est un événement contingent : dans le cycle de l'*exitus* et du *reditus*, il ne rentre que comme une œuvre absolument gratuite de l'absolue liberté de Dieu. La prédestination du Christ est capitale de fait, elle n'entre pas de droit dans cette économie ; il est impossible de la situer *a priori* dans la série dialectique des décrets divins.

On reconnaît là la fameuse controverse entre l'école thomiste et l'école scotiste sur le motif de l'incarnation et sur la primauté absolue du Christ[1]. Inutile de s'y attarder ; nous observons seulement que la doctrine de saint Thomas s'inscrit et se révèle dans le plan même de sa Somme. Le reste suit. La grâce est étudiée en elle-même, comme participation à la vie divine, sans qu'on y adjoigne l'épithète *chrétienne* : c'est que, comme telle, au delà de ses états historiques, elle a sa nature, sa structure, ses lois, que suivra ultérieurement l'adoption filiale dans le Christ. La charité est définie comme une amitié avec Dieu, et c'est une chose digne d'être considérée en soi, sans que soit amoindrie la prière sacerdotale de saint Jean. La vision de Dieu n'est réalisée que par et dans le Christ, mais la connaissance de Dieu doit être analysée dans ses exigences et son comportement, avant les plus précieuses modalités. L'incarnation rédemptrice constitue la substance même de l'économie, mais son intelligibilité première n'en réside pas moins dans son caractère de moyen ; et ce n'est pas minimiser son admirable histoire que de la voir s'insérer ainsi dans une ontologie de la grâce.

Ne devons-nous pas reconnaître alors par là qu'est vaine la tentative de joindre en un seul savoir une spéculation sur Dieu et une histoire sainte ? Non point, à moins de réduire la science théologique à une déduction pure, par une certaine inattention aux contingences de la liberté divine. La transition de la II^a^ à la III^a^ Pars représente le passage de l'ordre nécessaire aux réalisations historiques, du domaine des structures à l'histoire concrète des dons de Dieu[2]. C'est au néoplatonisme précisément et à sa théorie rigide de la « procession » que fait échec la doctrine chré-

(1) Cf. les réflexions méthodologiques d'H. M. Féret, *Creati in Christo Jesu*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1941, p. 96-132.

(2) Sans que cependant l'équilibre soit rompu : le Christ ne devient pas *l'objet* de la théologie, comme cela était impliqué chez Hugues de Saint-Victor, demeuré attaché à l'ordre historique. Mais d'autre part toute une théologie moderne, sous l'influence du déisme, a cédé à l'excès opposé, dans une théodicée où le Dieu d'Abraham et l'histoire biblique et évangélique étaient évanescents.

tienne, et le plan de saint Thomas manifeste clairement qu'il demeure maître du schème platonicien au moment même où il l'utilise. Le Verbe incarné du chrétien n'est pas le Logos créateur de l'émanatisme plotinien ; il reste l'objet d'une histoire, alors que Plotin évinçait le temps comme une souillure et la liberté de Dieu comme une inintelligible imperfection. Réussite paradoxale d'une théologie, qui sait allier dans le sentiment de la transcendance de Dieu la science du nécessaire et le respect des contingences d'un amour toujours libre. La IIIa Pars est l'expression de cette réussite.

Il resterait maintenant à observer l'insertion des divers « événements » de l'économie du salut dans la trame de ce savoir théologique, où les liaisons rationnelles encadrent et souvent supplantent la succession des faits. Ce passage de l'ordre historique à l'ordre scientifique ne va pas sans des déplacements de valeur, qui dénoncent l'inadéquation de tout système à la réalité, et imposent au théologien, pour la compenser, un retour effectif au donné scripturaire. La « théologie biblique », comme on dit aujourd'hui répond à cette haute fonction ; la Somme comporte une théologie biblique, que trop souvent manualistes et commentateurs ont traité par prétérition. Sans doute bien des éléments en sont périmés, par les progrès de l'exégèse historique ; sans doute aussi le développement des méthodes introduit une autonomie progressive des recherches autrefois homogènes ; mais le principe demeure, et, en tout cas, on ne peut effacer la place et le sens de cette zone biblique dans l'édifice de la Somme sans le déséquilibrer. Ainsi devons-nous prendre en considération, entre plusieurs autres, les trois gros blocs de questions qui élaborent les textes de l'Écriture sur l'œuvre des six jours (Ia Pars, q. 67-74), sur la loi ancienne (Ia-IIae, q. 98-106), sur la vie et les mystères du Christ (IIIa Pars, q. 27-59). Les éléments archaïques de l'exégèse ne doivent pas réduire à néant cette présence de la Bible dans une théologie. Quelles pertes de lumière et de réalités a subi la théologie thomiste moderne quand elle n'a su conserver cette longue considération *religieuse* du cosmos et des créatures terrestres au service de l'homme, la perspective historico-prophétique de l'Ancien Testament, le récit évangélique lui-même abandonné aux exégètes et aux spirituels. Autres exemples : les textes des Synoptiques sur les béatitudes, ceux de saint Paul sur les fruits de l'Esprit, le texte du Décalogue, l'énumération des charismes, etc.

Cette collocation rationnelle du donné révélé amène évidemment des déplacements qui ne vont pas sans inconvénients, historique-

ment et religieusement parlant. La loi ancienne, la « Loi » par excellence, vient se placer logiquement après le traité général de la loi ; il se fait ainsi une certaine réduction de son rôle historique à des catégories abstraites[1], et saint Thomas doit analyser les textes de saint Paul sur la Loi, qui chez l'Apôtre sont tout entiers en fonction du Christ rédempteur, sans en expliciter le dynamisme.

L'anthropologie théologique se développait jusqu'alors selon la considération des conditions effectives de l'homme : dans son état primitif, sortant des mains de Dieu, puis après le péché originel, enfin dans la grâce réparatrice du Christ. On sait assez avec quelle force saint Augustin demeure attaché à cette considération des *états* historiques de l'homme, et peu soucieux d'explorer la condition théorique d'une nature humaine. Le plan de la Somme va autoriser la cohérence, très délicate en vérité, des deux points de vue, et ménager, sans détriment pour l'analyse des états successifs de l'homme, mais au contraire avec avantage pour une juste mensuration de leur comportement, une science de la nature humaine comme telle. Exigence systématique incontestable, qui n'avait pas à jouer dans les perspectives personnelles d'Augustin, mais dont le rejet pèsera lourd dans les théologies augustiniennes modernes qui voudront systématiser Augustin. Mais aussi — c'est la contre-épreuve — l'évocation du climat réaliste de la doctrine augustinienne doit nous mettre en garde contre la maladresse de qui, commentant saint Thomas, n'observerait pas de très près, dans la Somme, cette acceptation intégrale de l'homme chrétien d'Augustin, sous prétexte d'être fidèle à la plus aristotélicienne analyse théorique de la nature humaine.

A plusieurs reprises, des théologiens, disciples de saint Bonaventure ou de Scot, entreprirent de composer des sommes bonaventuriennes ou scotistes selon la forme et dans le plan de la Somme de saint Thomas[2]. Candide ferveur, à laquelle les disciples de saint Thomas sont sensibles comme à un témoignage amical du prestige du « docteur commun ». Après tout, cela vaut mieux que de décomposer la Somme dans de modernes catégories et traités, où son esprit ne peut plus habiter. Mais après ce que nous avons dit, il

(1) Une *certaine* réduction, car le thème de la préparation au Christ, affirmé qu. 98, art. 1-3, demeure important tout au long des qu. 98-103.

(2) Sur trois sommes scotistes ainsi composées, cf. F. Delorme, *La somme théologique du P. Eutrope Bertrand († 1673)*, dans *France franciscaine*, 1930, p. 33. Et sur des sommes bonaventuriennes, cf. H. Felder, *Études franciscaines*, 1931, p. 30-31.

est clair que l'une ou l'autre opération ne peut être faite sans danger. Il est certes nécessaire d'opérer les déplacements que peut imposer, et qu'en fait a imposées le développement de la théologie ; il est nécessaire d'intégrer dans une synthèse toujours ouverte les résultats du travail toujours actif de la foi et de l'Esprit ; mais il importe extrêmement, pour une authentique exégèse de la Somme, pour sa capacité même d'assimilation, de se pénétrer d'abord de l'intelligibilité incluse dans son plan.

Ce n'est pas sur une somme qu'on juge, en définitive, un théologien ; car, si puissante soit-elle en portée doctrinale et en efficacité pédagogique, une somme est tout entière soumise à la lumière et à l'objet de la foi qui la construit[1]. Et Augustin n'a pas écrit de somme. Mais une somme est le plus beau produit humain d'une foi maîtresse d'elle-même, et une Chrétienté ne peut s'en passer dans son univers. *Crede ut intelligas.* C'est sur sa Somme, sur son chef-d'œuvre, que saint Thomas est jugé maître théologien et docteur de l'Église. Elle est, à son plan, la plénitude de l'Évangile.

NOTES DE TRAVAIL

1. Pour éprouver ce que représente une « somme » comme forme littéraire caractéristique d'une pensée et d'une époque, évoquer les autres formes de la pensée philosophique ou religieuse au cours de l'histoire : les *Dialogues* socratiques de Platon, les *Confessions* de saint Augustin, les *Méditations* de Descartes, les *Pensées* de Pascal, les *Traités* du XVIIIe et du XIXe siècle, le *Journal* de Biran et de Gabriel Marcel. Chaque genre appelle sa méthode d'investigation et d'intelligibilité. Les différences d'expression ne sont que l'effet de plus profondes différences d'esprit.

Les *Sommes* et le XIIIe siècle. Cohérence avec les autres phénomènes de civilisation, dans les œuvres d'art par exemple, où se fait une évolution vers des thèmes d'ensemble : mystère de l'Église à Bourges, Christ sauveur de la création à Chartres, etc. Le cliché sur les sommes et les cathédrales ; l'élaborer hors du lieu commun, en lisant par ex. H. Focillon, *Art d'Occident*, Paris, 1947, qui atteint à une véritable philosophie de l'architecture

(1) C'est bien d'ailleurs la position institutionnelle et personnelle des sommistes médiévaux : « Au XIIe siècle et pendant les deux siècles suivants..., dans toutes les écoles de théologie, celui qui en a la direction... a pour mission première et essentielle de lire et interpréter le texte de la Sainte Écriture... Ainsi, lors même que le maître joindra une leçon théologique à sa leçon scripturaire, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire d'un bachelier, l'étude et l'intelligence de la Bible demeureront une fin et la théologie un moyen ». P. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, XI (1928), p. 35.

médiévale, en observant la relation des idées et des formes dans un unique art de penser.

2. Signalons deux « introductions » à l'étude de la Somme, celle d'A. Legendre, *Introduction à l'étude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1923, et celle de M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Fribourg, 1919, 2e éd. 1928 (trad. franç. par E. Vansteenberghe, Paris, 1930) ; on trouvera dans la première, encore utile, quoique dépassée et manquant de corps, une série de chapitres sur les rapports de la Somme avec la Bible, la tradition ecclésiastique, la raison et les philosophes, les contextes théologiques immédiats, et quelques réflexions sur le but, le plan et la méthode ; la seconde, plus technique et plus érudite, situe la Somme dans l'évolution du genre et dans sa destinée ultérieure, commente le prologue où saint Thomas expose le but et les moyens de son œuvre, enfin décrit la méthode d'interprétation, à la fois systématique et historique, qui en procurera une pleine intelligence. De fait, c'est l'ensemble des travaux sur l'évolution de la théologie et la formation des sommes dans l'Université médiévale, qui nous introduit vraiment dans la Somme de saint Thomas.

Il existe plusieurs tableaux synoptiques présentant le schéma articulé de la Somme (le dernier en date par G. Paris, Turin, 1931 ; mais c'est le sixième en un demi-siècle, ce qui en fait présumer l'utilité) ; mais il sera très profitable à l'étudiant d'établir pour son compte personnel le plan de la Somme, soit dans son ensemble, soit pour telle ou telle tranche, en s'attachant à discerner, sous les divisions et subdivisions, le développement interne, la poussée et l'engagement des problèmes. La comparaison avec le dispositif d'autres sommes (Alexandre de Halès, Albert le Grand, *Breviloquium* de Bonaventure, etc.) procurera dans ce sens une utile lumière. L'*Isagoge*, éditée en tête de son *Cursus theologicus* par Jean de Saint Thomas (traduite, adaptée et complétée par M. B. Lavaud, Paris, 1928), s'en tient à l'élucidation formelle des connexions, mais est très pénétrante dans sa dissection. Cf. aussi A. Portmann, *Das System der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin*, 2e éd., Lucerne, 1903.

On ne manquera pas non plus de comparer, ensembles et pièce à pièce, la Somme contre les Gentils et la Somme théologique. Cf. C. Suermondt, *Tabulae schematicae cum introductione de principiis et compositione comparatis Summae theologicae et Summae contra Gentiles sancti Thomae.* Torino, 1943. Et de même le *Compendium theologiae*, plus près du *Contra Gentiles*.

Les exposés systématiques du thomisme (Sertillanges, De Wulf, Manser, Meyer, en philosophie ; et, en théologie, Scheeben, Diekamp, Garrigou-Lagrange, etc.) sont évidemment très fructueux ; mais il faut se rendre compte qu'ils comportent une part de reconstruction personnelle, appelée certes par le développement de la philosophie et de la théologie, mais masquant inévitablement la démarche et l'ordre primitif de saint Thomas. Cette observation vaut surtout pour les exposés qui extraient une « philo-

sophie » de cette synthèse « théologique ». Cf. les justes réflexions d'E. Gilson, en tête de son *Introduction à la philosophie de saint Thomas*, Paris, 5e éd., 1945.

3. Périodiquement, la théologie, sensible au réalisme de l'Incarnation, est tentée de centrer son labeur sur le mystère du Christ plus que sur le mystère de Dieu. Hugues de Saint-Victor formula le premier et adopta constructivement cette position. Cf. aujourd'hui E. Mersch, *La théologie du Corps mystique*, Bruxelles-Paris, 1944, solidaire d'ailleurs d'un réveil évangélique inclinant dans le même sens. Éprouver par là la portée scientifique et spirituelle du plan de la Somme, avec la situation de la IIIa Pars. Aussi ne cédons-nous pas aux scrupules et à l'apologétique d'A. Van Kol, *Christus' plaats in S. Thomas moraalsysteem* (*Bijdragen Bibliotheek*, I), Roermond, 1947, sans dénier certes les éléments christologiques de la *Secunda Pars*.

4. Les étudiants s'attacheront à observer l'originalité et la portée des articulations de la Somme, dans la perspective dont nous avons fixé les grandes lignes. Quelques cas :

La division explicite en deux traités autonomes, Dieu-Un, Dieu-Trinité, pour banale qu'elle paraisse, résulte d'une option caractéristique de la théologie latine, et implique un itinéraire spirituel vers le Dieu de la révélation ;

Si chargé qu'il soit de métaphysique, le traité de Dieu-Un a pour objet le Dieu de la *Genèse*, non celui de la *Physique*, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui nous enverra le Christ ; lui conserver jalousement ce caractère religieux, et ne pas le réduire à une théodicée « déiste » ; cf. R. A. Motte, *Théodicée et théologie chez S. Thomas*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1937, p. 5-26 ; E. Gilson, *Haec sublimis veritas*, chap. IV du *Thomisme*, 4e éd. Paris, 1942, p. 120-136 ;

La charnière entre le traité de Dieu et la théologie des créatures et de leur retour à Dieu, entre la Vie divine et l'Histoire (Ia Pars, q. 43) ; sans être particulière à saint Thomas, cette question des « missions » divines est très caractéristique, et architecture excellemment un donné scripturaire et patristique ;

L'intégration des vues de la Genèse sur les créatures, sur la liaison entre l'homme et l'univers : interférence constante de l'anthropologie et de la cosmologie dans le plan de la Ia Pars, que les traités modernes *De Deo creante* ont tellement appauvri ;

La mise en œuvre du récit de la Genèse sur l'état et la chute du premier homme ; répartition en trois éléments : Ia, q. 94-102, état primitif ; Ia IIae, q. 81-83, péché originel traité comme cause des péchés ; IIa-IIae, q. 163-165, péché du premier homme en lui-même ;

La collocation du traité de la religion sous la catégorie morale de justice, ce qui décide d'une certaine forme de spiritualité ;

La place faite à la prophétie, au sens très étendu du mot dans la langue médiévale (IIa-IIae, q. 171-174) ;

Le traité des états de vie (II^a-II^{ae}, q. 183-189), où la vie spirituelle est liée aux fonctions sociales.

Bref, comme nous le suggérions, toute une « théologie biblique » (au sens susdit) est incluse dans la Somme ; ce serait un travail fécond et savoureux de la dégager, indépendamment des travaux scripturaires de saint Thomas, et en tant qu'elle soutient ce savoir théologique organisé. On pourra illustrer et confirmer ce fait en observant comment tel ou tel commentateur classique, Cajetan par exemple, laisse tomber des tranches entières de la Somme, parce qu'elles ne lui sont pas matière à conceptualiser et à systématiser. Que de glossateurs ignorent le Sermon sur la montagne !

Noter que, dans cette organisation scientifique, tous les traits ne sont pas à mettre au compte d'une intention personnelle et constructive de saint Thomas ; ce sont parfois les habitudes scolaires du temps, les dispositifs routiniers de l'École qui ont joué, amenant ici et là telle et telle pièce du dossier scripturaire. Discernement à faire, et qui donnerait d'appréciables reliefs dans le classement extérieurement monotone des questions et des articles.

Autre observation : comment l'émergence légitime et féconde d'un nouveau traité dans l'organisation de la théologie (par ex. le traité de l'Église) a ménagé, renforcé ou déséquilibré la perspective de la Somme et l'ordre des valeurs dans son plan.

4. Quant à la situation de l'ouvrage dans la vie doctrinale de saint Thomas, on se rappellera toujours que cette Somme systématique se plante et s'alimente dans une étude continue de l'Écriture (non seulement par dévotion personnelle, mais selon l'institution même de la théologie), et que ses édifices rationnels les plus achevés ne sont jamais une fin, mais un moyen de mieux connaître la parole de Dieu. C'est là précisément la grandeur de tout système théologique, en même temps que sa relativité. Ce n'est point discréditer la Somme de saint Thomas, ni la scolastique et son caractère spéculatif, mais en rendre raison et leur donner leur lieu dans les diverses activités et les produits de la foi. Sur cet équilibre spirituel de la *doctrina sacra* de la Somme, cf. M. Grabmann, *Das Immerdauernde in der theologischen Methode des hl. Thomas*, dans *Klernsblatt* (Eichstätt), 1942, p. 374-377 ; Th. Deman, *Le thomisme comme cadre de pensée*, dans *Apôtres d'aujourd'hui*, Paris [1942], p. 31-50.

CHAPITRE XII

LES OPUSCULES

En dehors de ses œuvres majeures, qui dépendaient plus ou moins directement de son enseignement universitaire, saint Thomas a laissé un certain nombre d'écrits, de moindre étendue, dont la composition se rattache à des conjonctures occasionnelles : controverses, consultations, interventions privées, liées d'ailleurs aux grands problèmes du temps. Leur visée doctrinale est donc commandée par l'occasion qui les provoqua ; c'est leur limite, c'est aussi, pour qui veut conserver à la vie intellectuelle de saint Thomas son extension concrète, leur réel intérêt : on connaîtra mieux saint Thomas à le voir prendre parti dans une controverse, répondre à la consultation d'un professeur et aux requêtes d'un ami ou d'un pape, défendre un confrère calomnié, soutenir la vérité théologique et institutionnelle des nouvelles formes apostoliques, s'intéresser aux problèmes moraux de l'évolution économique ; et il ne m'est pas indifférent que ce soit à l'intention de son secrétaire et ami Raynald de Piperno qu'il a rédigé son *Compendium theologiae*.

Très tôt les disciples de saint Thomas ont eu le souci de recueillir ces ouvrages mineurs, comme en témoignent les collections conservées dans les manuscrits, et reprises depuis dans les éditions imprimées dès la fin du xve siècle. Dès avant la canonisation de saint Thomas (1323), le principal catalogue des œuvres, que le P. Mandonnet attribue à Raynald de Piperno et qu'il appelle « officiel », donnait en tête de liste, une série de 25 ouvrages qu'il dénommait déjà alors *opuscula*[1]. Cette série devait être ultérieurement complétée avec authenticité, mais aussi contaminée par

(1) « Supradicta omnia vocantur opuscula », cf. P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas*, 2e éd., Fribourg, 1910, p. 30.

d'illégitimes adjonctions. Renvoyons aux historiens qualifiés pour ces problèmes critiques[1] ; nous ne voulons en effet ni ne pouvons ici présenter que quelques-uns des plus notables opuscules, dont chacun certes mériterait une introduction particulière, tant sur les circonstances de sa rédaction que sur sa portée historique et doctrinale. Plusieurs d'entre eux nous procurent des éléments d'information et de pensée que les écrits majeurs n'ont pas eu l'occasion de présenter ; et, ici ou là, des expressions, des formules particulièrement bien frappées, ont mérité de passer à la postérité, même hors de leur contexte[2].

Voici la liste de ces opuscules, énumérés selon un ordre assez empirique, à partir de ceux qui sont de caractère philosophique[3]. Les derniers énumérés, apocryphes selon Mandonnet, sont signalés comme acceptés par M. Grabmann.

De principiis naturae
De ente et essentia
De operationibus occultis naturae

(1) Cf. P. Mandonnet, Introduction à l'édition des *Opuscula omnia,* t. I, Paris, Lethielleux, 1927, p. I-LIII (Même étude dans *Rev. thomiste,* 1927, p. 121-157), et M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung,* 2e édit. [refonte complète de la 1re, publiée en 1920], Münster, 1931. Pour les monographies de détail, nombreuses depuis trente ans, cf. le *Bulletin thomiste.* La nouvelle édition en cours (*I. Opuscula philosophica,* Paris, 1949), par le P. Perrier, fournit, avec un texte extrêmement amélioré, de brèves notices pour chacun.

L'histoire de la collection des Opuscules a été faite par B. Kruitwagen, *S. Thomae de Aquino Summa opusculorum anno circiter 1485 edita, vulgati Opusculorum textus princeps* (*Bibl. thomiste,* IV), [Paris], 1924.

(2) Tel ce mot : « Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo... quantum post adventum Christi scit vetula per fidem ». *In symb. Apost.,* init. (*Opuscula,* éd. Lethielleux, IV, p. 350). Et cette réflexion où s'exprime sa liberté dans l'interprétation d'Aristote : « Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei qualiter Philosophi verba exponantur ». *Declar. XLII quaestionum,* q. 34.

Un sermon, prononcé devant l'Université, au plus vif de la controverse averroïste, reprend le thème de la « vetula » qui semble traduire un des sentiments fonciers de saint Thomas : « ... Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi » *Sermo,* éd. Vivès, t. 32, p. 676 (cité et commenté dans P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* t. I, p. 109).

(3) Nous avons laissé de côté les commentaires (de Boèce, Denys), inclus dans les éditions modernes des Opuscules, et récemment encore dans l'édition Lethielleux, Paris, 1927.

Les éditeurs ont adopté chacun un ordre et une numérotation différente. Une table de concordance a été établie par H. D. Simonin, *Tabulae Opusculorum D. Thomae,* Supplément à *Rev. thomiste,* nov. 1930, 8 pages. Il importe de toujours citer les opuscules par leur titre, et non par le seul numéro.

De mixtione elementorum[1]
De motu cordis
De unitate intellectus
De aeternitate mundi
De regno (De regimine principum)
De regimine Judaeorum
Compendium theologiae
Declaratio XXXVI quaestionum ad lectorem Venetum
Declaratio XLII quaestionum ad magistrum Ordinis
Declaratio CVIII dubiorum
Declaratio VI quaestionum ad lectorem Bisuntinum
Contra impugnantes Dei cultum et religionem
De perfectione vitae spiritualis
Contra doctrinam retrahentium a religione
Contra errores Graecorum
De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae
De rationibus fidei
Responsio super materia venditionis
Responsio ad Bernardum abbatem Casinensem
De forma absolutionis paenitentiae sacramentalis
De sortibus
In quibus potest homo licite uti judicio astrorum
Expositio circa primam decretalem.
Expositio circa secundam decretalem.
Collationes de Credo in Deum
Collationes de Pater noster
Collationes de Ave Maria
Collationes de decem praeceptis
Officium corporis Christi
Sermo de festo corporis Christi
Duo principia de commendatione sacrae scripturae
De secreto
De propositionibus modalibus (très probable)
De fallaciis (très probable).
Epistola de modo studendi (probable)
Piae preces (probable)
De differentia verbi divini et humani (Grabmann)[2]
De demonstratione (Grabmann)
De instantibus (Grabmann).
De natura verbi intellectus (Grabmann)

(1) Cet opuscule authentique a été composé par saint Thomas avec des matériaux empruntés à : *De gener. et corrup.*, I, lec. 24, du milieu à la fin, *Phys.*, VI, leç. 6, au milieu, et *I^a Pars*, q. 76, a. 4, ad 2.

(2) C'est une simple coupure faite dans le prologue du commentaire sur l'évangile de saint Jean.

De principio individuationis (Grabmann)
De natura generis (Grabmann)
De natura accidentis (Grabmann)
De natura materiae (Grabmann)
De quattuor oppositis (Grabmann).

NOTES DE TRAVAIL

Il importe de donner attention aux problèmes critiques d'authenticité. La *Summa totius logicae*, non seulement apocryphe, mais pénétrée de conceptualisme nominaliste, a fâcheusement alimenté la logique de Jean de Saint-Thomas, et celle de beaucoup d'autres thomistes à sa suite.

Ces apocryphes ne sont pas pour autant dénués d'intérêt, doctrinal ou historique. Certains sont en tout ou en partie d'Albert le Grand. Le commentaire des Sentences dit « ad Hannibaldum » est celui de Annibald degli Annibaldi, maître à Paris en 1261-1262, très lié avec saint Thomas. Plusieurs comportent des morceaux empruntés aux œuvres authentiques ; Cf. les travaux d'A. Galea et I. Wild, résumés et complétés dans P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas*, 2e éd., Fribourg, 1910, p. 146-156, et M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas...*, 2e éd., Münster, 1931, chap. IV, fin. C'est donc opportunément que, après les éditions anciennes des *Opera omnia*, l'édition Lethielleux des *Opuscula omnia*, Paris, 1927, les a reproduits, groupés dans un cinquième volume.

DE ENTE ET ESSENTIA

Le *De ente et essentia* est le plus fameux des opuscules et sans doute le seul effectivement étudié. C'est qu'il présente comme un bréviaire de la métaphysique de l'être ; et soit pour l'intelligence de la pensée même de saint Thomas, soit pour son élaboration au service des problèmes périodiquement repris au cours de l'histoire sur le grand thème de l'existence, ces pages sommaires et concises fournissent de précieuses ressources. De fait il a suscité et suscite toujours des éditions et des commentaires, tant des historiens que des philosophes.

C'est probablement[1] le premier écrit sorti de la plume de saint Thomas ; il l'a rédigé étant encore jeune professeur enseignant les Sentences (1254-1256), et probablement dès avant le commentaire du IIe livre des Sentences. Il l'a dédié *ad fratres socios*, sans doute ses compagnons qui, venus à Saint-Jacques pour des études supérieures, suivaient son enseignement et l'avaient prié de leur

(1) Peut-être le *De principiis naturae* est-il antérieur, mais dans la même période.

fournir une analyse des notions philosophiques fondamentales dont la nouveauté les prenait au dépourvu. Peut-être saint Thomas saisit-il cette occasion de se préciser à lui-même son vocabulaire philosophique, car le traité comporte bon nombre de définitions et d'explications de termes. Ces détails campent de suite l'ouvrage au plan de l'histoire et de la doctrine.

Car rarement l'évolution du langage métaphysique, et des concepts qui le sous-tendent, n'a été emporté dans un pareil chassé croisé de mentalités, d'intuitions, d'analyses logiques, de soudains apports historiques. Il s'agissait de déterminer quels sont, en toute réalité, en particulier dans les substances matérielles, les caractères de l'essence, puis, dans ces diverses réalités, substantielles ou accidentelles, ce que signifient par rapport à l'essence les concepts logiques de genre, d'espèce, de différence, à l'aide desquels nous bâtissons une définition, dont précisément l'essence est l'objet. Alors l'écheveau se noue autour des problèmes de l'individuation et de l'existence, solidairement rebelles à la définition qui est universelle. Les substances matérielles, à commencer par les plus connaissables, ne peuvent être définies hors de la matière (Aristote), qui leur est essentielle, mais qui les individualise (Avicenne), à moins de donner primauté à la forme (Averroès). Les substances immatérielles, pour être variées, doivent être composées, et il faut introduire dans leur essence une certaine matière spirituelle sans quantité (théologie latine, Avicebron), ou transposer, au prix d'une autre distorsion de vocabulaire, la classique composition en *quo est* et *quod est* (Boèce) en composition réelle d'essence et d'existence. Aristote semble fermé à cette introduction de la contingence dans l'être du monde ; mais, sous la pression de sa croyance à un Dieu créateur, Avicenne l'impose, au point de ne plus que juxtaposer l'existence à l'essence. Albert le Grand, après Guillaume d'Auvergne, entre dans cette voie d'une composition réelle de la créature, au delà du dualisme hylémorphique ; mais il subit, avec les équivoques du vocabulaire courant, les variations de la recherche. Saint Thomas fixe vocabulaire et positions de problèmes ; contre les néoplatonismes, il défend, en bon aristotélicien, l'existence d'« actes » sans matière. L'immatérialité des substances spirituelles (contre Avicebron), sans être l'objet de son opuscule, est ainsi le pivot de son élaboration et la préoccupation immédiate dans la décantation des philosophies arabes.

En conformité avec cette analyse métaphysique, saint Thomas équilibre son épistémologie ; il analyse, dans le sens de l'empirisme rationnel d'Aristote, le rapport de nos concepts logiques aux

essences diverses. Genre, espèce, différence sont des attributs universels, et c'est l'intelligence qui fait l'universel (Averroès) ; mais l'universalité de l'idée n'impose pas un intellect unique (contre Averroès), chaque homme a son intelligence ; l'universalité se fonde sur la ressemblance de l'essence, conçue par un esprit individuel, à l'essence réalisée ou réalisable dans des sujets individuels multiples. Cet intellectualisme ne va d'ailleurs pas à classer et définir sans limite ni relativisme : des substances spirituelles, nous ne connaissons ni le genre, ni la différence, ni les accidents propres ; des substances matérielles, nous ignorons les différences essentielles, et nous ne pouvons les désigner que par leurs effets, c'est-à-dire pas leurs différences accidentelles ; les accidents eux-mêmes ne sont pas toujours manifestes dans leurs principes propres, et nous ne les désignons alors que par leurs effets (cap. 5, in medio ; éd. Roland-Gosselin, p. 40). Les œuvres ultérieures de saint Thomas alimenteront d'analyse psychologique ces énoncés concentrés ici autour des lois de la définition.

Ce n'est pas par un goût abusif de l'érudition que nous avons signalé les sources et les courants qui traversent en sous-sol le texte du *De ente et essentia ;* c'est parce qu'ils permettent de délimiter la position intérieure de saint Thomas, qui, dès son jeune enseignement, ne se révélait, hors toute confidence, que dans le dialogue objectif avec ses partenaires.

Instrument de qualité pour l'étude de cet opuscule, l'édition de M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin* (*Bibl. thomiste*, VIII), [Paris], 1926, est accompagnée de copieuses notes historiques et doctrinales, et de deux monographies sur l'évolution des problèmes de l'individuation et de la distinction réelle entre l'essence et l'être.

Autres éditions pratiques avec notes, par L. Baur, dans la collection *Opuscula et Textus*, Munster, 1926, et C. Boyer, dans la collection *Textus et Documenta*, Rome, 1933. La traduction allemande (avec texte latin) de R. Allers, *Thomas von Aq. Ueber das Sein und das Wesen*, Vienne, 1936, est suivie de deux longs appendices remarquables, tant pour la doctrine que pour les contextes.

Parmi les commentateurs classiques, Cajetan, avec sa subtile profondeur coutumière, tient la première place (dernière réédition par le P. di Maria, Rome, 1907). M. Grabmann a dressé le catalogue des commentateurs anciens et modernes, *De commentariis in opusculum S. Thomae Aq. De ente et essentia*, dans *Acta Pont. Acad. Rom.*, 1938, p. 7-20.

La controverse « existentialiste » appelle et nourrit une nouvelle méditation des textes de cet opuscule. Cf. J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947 ; E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948.

Analyse doctrinale du vocabulaire, dans L. De Raeymaker, *De zin van het woord* esse *bij den h. Thomas*, dans *Tijdschrift voor Philos.*, 1946, p. 407-434.

COMPENDIUM THEOLOGIAE

Le *Compendium Theologiae* se présente comme un résumé sommaire de la doctrine chrétienne, organisé autour des trois vertus maîtresses, foi, espérance, charité. En fait, il est interrompu au début du traité de l'espérance, et 245 chapitres sur 255 sont consacrés au contenu de la foi, selon la trame du symbole.

Ce n'est pas seulement par son étendue que le *Compendium*, le plus considérable des opuscules par sa dimension et dans son objet, a suscité l'intérêt ; c'est à cause de sa situation chronologique : présentant un ensemble des problèmes dogmatiques de la théologie il fournit des points de repère constants à une comparaison avec la Somme théologique, et donne ainsi l'occasion de suivre les démarches successives, sinon les variantes, de la pensée de saint Thomas. Le P. Mandonnet en plaçait la rédaction à la fin de la vie de saint Thomas, sans doute parce qu'il était inachevé ; il est assuré que, malgré cet indice, le *Compendium* doit être placé avant la composition de la Somme, probablement vers 1265-1267, à Rome, quand Raynald de Piperno, à qui il est dédié, remplissait depuis quelque temps les fonctions de secrétaire du maître. C'est donc dans ces conditions qu'on utilisera les lieux parallèles de cet opuscule, moins sans doute pour le détail, sommaire dans un tel résumé, que pour la bâtisse générale et l'agencement, si important, des problèmes et des arguments[1]. C'est à ce titre qu'il convenait de le présenter ici.

CINQ CONSULTATIONS DOCTRINALES

Grâce à la perspicacité de J. Destrez et du P. Mandonnet[2], a été reconstitué le dossier d'une controverse, relativement étendue autour de thèmes cosmogoniques, qui s'était développée dans les écoles philosophiques et théologiques dominicaines de Lom-

(1) En particulier, saint Thomas a sous les yeux, en rédigeant le *Compendium*, le *Summa contra Gentiles*. Cf. A. R. Motte, *Un chapitre inauthentique [I, 5] dans le* Compendium *de S. Thomas*, dans *Rev. thomiste*, 45 (1939), p. 749-753.

(2) J. Destrez, *La lettre de S. Thomas d'Aquin dite lettre au lecteur de Venise, d'après la traduction manuscrite*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 103-189 ; P. Mandonnet, Recension du précédent, dans *Bull. thomiste*, 1930, p. 129-139.

bardie, et dont deux opuscules — sous le titre *Declarationes* de 36 et de 42 questions — nous ont conservé, hors contexte, les pièces principales. Un professeur du couvent de Venise, un certain frère Bassiano, de Lodi, avait envoyé à saint Thomas, alors à Paris, une série de questions, discutées autour de lui, de manière sans doute assez vive, car à ce même moment, Jean de Verceil, le maître général des frères prêcheurs, en visite en Lombardie, recueillait de son côté une liste de 42 propositions, de même calibre, et, pour beaucoup, de même formulation que celles du lecteur de Venise. Celui-ci d'ailleurs entre temps avait adressé à saint Thomas une consultation complémentaire. L'épisode se place aux alentours du mois de mars 1271, puisque c'est le 2 avril (jeudi saint) que saint Thomas répond au maître général, par retour du courrier, toute autre besogne cessant. L'affaire devait se conclure au chapitre général de Montpellier (Pentecôte 1271), élargie encore, semble-t-il, par l'intervention de Kilwardby, présent au chapitre au titre de provincial d'Angleterre (ainsi que Albert le Grand, Pierre de Tarentaise), qui produisit un long mémoire sur les mêmes 42 questions posées par Jean de Verceil à saint Thomas[1]. Ainsi avons-nous cinq pièces, par lesquelles se révèle le train de la vie intellectuelle de ce temps :

une première rédaction de la réponse au lecteur de Venise
une seconde rédaction, plus organique, au même
des « articuli iterum remissi »[2]
la réponse de saint Thomas à Jean de Verceil
le mémoire de Robert Kilwardby[3]

La controverse tournait (pour une trentaine de questions) autour du problème du rôle des astres dans l'ordonnance du monde, à l'interférence des spéculations des physiciens et de certaine théologie chrétienne des anges, alors solidaire des cosmogonies. Nous nous trouvons ainsi devant un mélange assez déconcertant de vues théologiques, de principes métaphysiques, de théories scienti-

(1) M.-D. Chenu, *Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 191-222.

(2) Il s'agit de 8 articles, retrouvés, sous cet intitulé, dans un ms. de Paris par Uccelli, et édités dans l'éd. Vivès, t. 32, p. 832-833 ; ce ne sont pas les articles envoyés par les consultants, mais les réponses de saint Thomas au second lot de questions (cinq sur l'eucharistie) adressées de Venise. Elles font donc partie de la seconde rédaction au lecteur de Venise, et c'est de là qu'elles furent extraites et transcrites sous le titre indiqué. Cf. I. Destrez, *loc. cit.*

(3) Partiellement édité par M.-D. Chenu, *loc. cit.*

fiques, de physique céleste, voire d'astrologie, qui aboutit ici et là à des curiosités bizarres et à des questions enfantines (q. 37, 38, ou 36, 37 dans les éditions). Panorama caractéristique de la curiosité du commun des clercs dans les écoles. Sous cet appareil cependant, très explicitement, c'est, comme disait Duhem, d'un « système du monde » dont il s'agit ; et, à voir les divergences profondes entre deux célébrités du temps, Thomas d'Aquin et Kilwardby, on mesure les remous qui traversaient alors la pensée chrétienne, excitée par la mécanique aristotélicienne et ses interprètes arabes, prise entre une vive curiosité expérimentale et une plus pure recherche métaphysique, balancée entre un concordisme toujours séduisant et la liberté de la foi en face des théories scientifiques.

On observera que Kilwardby, qui semble d'ailleurs avoir décoché quelques pointes à Thomas d'Aquin, traite longuement des problèmes en eux-mêmes, dans une mécanique céleste déjà « moderne »[1], tandis que saint Thomas, selon les directives de son consultant, s'en tient à une qualification des thèses au point de vue chrétien ; avec insistance, dans son long prologue et en cours d'examen, il proclame l'indépendance de la foi, et donc, avec la liberté du savant, la nécessaire discrétion du théologien dans ces domaines philosophiques et physiques. « Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei qualiter Philosophi verba exponantur » (q. 34). Ne fût-ce que pour ces propos, ce dossier de la controverse lombarde est digne d'intérêt. Il éclaire en outre la conception que saint Thomas se fait de l'univers et de l'implication hiérarchique de ses divers ordres et causalités.

Une consultation analogue nous vaut une autre *Declaratio :* le même Jean de Verceil, maître général des prêcheurs, avait reçu entre (1264 et 1267), un long syllabus de 108 propositions, extraites du commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise, alors maître au collège Saint-Jacques de Paris, et réputées condamnables par le dénonciateur ; Jean de Verceil les envoie à Thomas d'Aquin pour qu'il donne avis et jugement[1]. Les propositions couvrent la surface doctrinale du Ier livre des Sentences (90 textes) et des trois premières distinctions du IIe livre (18 textes). Saint Thomas est sévère pour le dénonciateur, dont certaines incriminations

(1) Cf. M.-D. CHENU, *Aux origines de la « science moderne »*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1940, p. 206-217.

(2) Cf. MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2e éd., Fribourg, 1910, p. 123-127.

vont jusqu'à la calomnie ; certaines formules de Pierre de Tarentaise appelleraient des précisions et des distinctions, mais le minimum de bienveillance leur donne un sens acceptable. Nouveau témoignage des remous d'une évolution doctrinale qui provoque des mauvaises humeurs, comme aussi de la sérénité de saint Thomas qui nous donne là une leçon de cordiale intelligence de la vérité.

Il semble que la controverse ne fut pas sans conséquence. Il demeure incertain que Pierre de Tarentaise ait remanié le texte de son ouvrage, et c'est de fait ce texte qui fut officiellement adopté par les libraires de l'Université de Paris[1] ; en tout cas il ne pâtit pas de cette attaque, puisqu'il devait devenir provincial de France, archevêque de Lyon, cardinal, enfin être élu pape en 1276. Cependant c'est à la suite de cette controverse que saint Thomas, censuré à travers Pierre de Tarentaise, tint, vers 1266, à Rome, l'importante question disputée sur les attributs divins (tout le problème de notre connaissance de Dieu) qui devait être insérée dans son commentaire des Sentences (*I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3)[2].

Puisque nous en sommes aux *Declarationes*, mentionnons la réponse à la consultation d'un brave frère Gérard, de Besançon, qui avait posé à son célèbre confrère six questions d'une frivole ingénuité (sauf la dernière). Saint Thomas y répond avec patience, mais non sans sévérité pour les complaisances d'une piété déplacée. « Eadem facilitate contemnitur qua dicitur ».

DE REGNO (DE REGIMINE PRINCIPUM)

L'intérêt très accusé qu'on a pris récemment à l'histoire des doctrines politiques au moyen âge, a attiré l'attention sur l'opuscule *De regno* (ou *De regimine principum*), grâce auquel saint Thomas tient bonne place dans la riche littérature médiévale « Du gouvernement des princes ». De nombreuses traductions récentes témoignent de cet intérêt renouvelé[3].

(1) Dom Lottin a présenté des arguments séduisants en faveur d'une révision : *Pierre de Tarentaise a-t-il remanié son commentaire sur les Sentences*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 1930, p. 420-433. Mais leur portée a été fort réduite par les observations d'H. D. Simonin, *Les écrits de Pierre de Tarentaise*, dans *Beatus Innocentius V (Petrus de Tarantasia)*, Rome, 1943, p. 196-206.

(2) Cf. A. Dondaine, *S. Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2, q. 1, a. 3). Authenticité et origine*, dans *Arch. Fr. Praed.*, 1938, p. 253-262.

(3) Signalons en particulier la traduction française de C. Roguet, *S. Thomas d'Aquin. Du gouvernement royal*. Préface par Ch. Journet. Nouv. édition [notablement

L'occasion qui amena saint Thomas à composer son ouvrage, en détermina aussi l'orientation, sinon dans sa substance, du moins dans les insistances qui, pour une doctrine complexe et contingente comme l'est la philosophie politique, déplacent parfois notablement l'équilibre et l'accent. Il le faut noter pour ne pas être surpris des variantes de pensée qu'on observe entre ce traité, pourtant *ex professo*, et les éléments politiques contenus dans les autres ouvrages que n'a pas commandés la dédicace à un souverain régnant.

L'opuscule en effet fut adressé, en 1266, au roi de Chypre, Hugues II, alors placé dans des conjonctures délicates. « Nous connaissons mal la situation politique de ce pays en 1266. Nous savons, d'une part, que, en 1233, pour légitimer juridiquement une révolte contre leur chef seigneur, les Chypriotes adoptèrent la législation du royaume de Jérusalem. Or cette législation obligeait le prince à ne jamais prendre aucune mesure sans l'octroi des liges ; les liges avaient intérêt à refuser tout service public et l'État se dissocia. Nous savons d'autre part que, en 1286, les rois de Chypre avaient réussi à instaurer une monarchie absolue qui fut très bienfaisante. La situation, en 1266, est difficile à connaître, mais il semble que l'île était alors en pleine anarchie et qu'un renforcement de l'autorité royale apparaissait indispensable. En 1264, en effet, Urbain IV écrivait à Hugues de Lusignan, régent de Chypre (et baile de Hugues II, auquel le *De regimine* devait être dédié deux ans plus tard), pour l'inviter, dans l'intérêt du bien public, à arrêter certain chevalier excommunié et à châtier les Grecs, malgré l'opposition des liges et malgré son serment d'observer la constitution hiérosolymite.

Si, en 1266, les liges apparaissaient en Chypre comme des champions de l'anarchie et le roi comme le seul défenseur possible de l'ordre public, on pourrait s'expliquer que dans le *De regimine principum* saint Thomas n'ait pas exprimé sa préférence pour le gouvernement mixte et ait recommandé la monarchie pure »[1].

remaniée], Paris, 1931 ; la traduction anglaise de G. Phelan, avec une excellente introduction d'I. Eschamnn, Toronto, 1949 ; la traduction italienne, avec une longue introduction historico-doctrinale, d'A. Meozzi, Lanciano, 1924 ; la vieille traduction castillane (xive s.), rééditée par le P. Getino, Valence, 1931 ; la traduction portugaise de L. van Acker, São Paolo, 1937.

(1) Nous reproduisons ici le résumé, par l'auteur lui-même, d'une communication faite par M. Grandclaude aux Journées d'histoire du droit, Paris, 1929 : *Les particularités du De regimine principum de S. Thomas*, dans *Rev. hist. de droit*, 1929, p. 665-666.

Saint Thomas annonce qu'il alimentera son exposé à trois sources : la doctrine chrétienne, la pensée philosophique, l'expérience de l'histoire.

Il est assuré que l'opuscule ne fut pas conduit à terme par son auteur ; c'est Ptolémée de Lucques, disciple et admirateur de saint Thomas, qui l'acheva à partir du livre II, chap. 5. Or Ptolémée, engagé dans des spéculations théocratiques et des contextes doctrinaux différents, donna à cette seconde partie de l'ouvrage une inspiration et des conclusions tout autres que celles de son maître, en particulier sur les rapports du pouvoir temporel et de ses régulations spirituelles[1]. On a même supposé, sur quelques indices, que la partie authentique de l'ouvrage subit quelques manipulations de la part de son continuateur[2].

DE UNITATE INTELLECTUS. DE AETERNITATE MUNDI

Voici saint Thomas controversiste. Toutes ses œuvres certes comportent des éléments de controverse engagés dans le cours même de son enseignement ; mais aux plus vives incidences des interventions directes, d'un autre style, s'imposaient.

Deux traités ont été provoqués par la crise majeure de l'aristotélisme, sous la pression de l'interprétation averroïste. On en connaît la gravité et les épisodes. Ces deux opuscules se situent au paroxysme du conflit qui, à l'Université de Paris, s'était corsé par l'intervention de Siger de Brabant et de ses adeptes. Le *De unitate intellectus* (1270) s'attaque à l'une des thèses capitales, et chrétiennement la plus ruineuse, de l'averroïsme, niant la personnalité de l'esprit dans l'homme ; la riposte de saint Thomas est « le pivot de la controverse averroïste au XIIIe siècle » (Van Steenberghen). Mais il est évident qu'on ne le peut lire intelligemment que replacé dans la suite des autres écrits et interventions de saint Thomas, en particulier des questions disputées *De spiritualibus creaturis* et *De anima* (1268-1269), et, bien entendu dans le contexte des écrits des adversaires, et dans la perspective de la toute prochaine condamnation de décembre 1270. L'appel de Gilles de Lessines à Albert le Grand et la réponse du vieux maître, les disputes quodlibétiques, le sermon universitaire prononcé par

(1) Cf. J. Rivière, Article *Lucques (Barthélemy de)*, dans *Dict. théol. cath.*, IX (1926), col. 1062-1067.

(2) Cf. M. Browne, *An sit authenticum opusculum S. Thomae « De regimine principum »*, dans *Angelicum*, 1926, p. 300-303. Cl. Roguet, *op. cit.*, conteste ce point.

saint Thomas avec une surprenante violence oratoire (probablement en juillet 1270)[1], révèlent la température du conflit.

Étant donnée l'évolution doctrinale de Siger de Brabant, ballotté d'un averroïsme provocant à un aristotélisme plus objectif, il importe de noter que le *De unitate intellectus* de saint Thomas n'est sans doute pas une réponse au *De anima intellectiva* de Siger, comme l'avait pensé le P. Mandonnet, mais que, au contraire ce *De anima* répond à l'intervention de saint Thomas[2].

Le *De aeternitate mundi* (1270 ou 1271) fait face aux adversaires opposés, les théologiens dits augustiniens, très attachés, comme les Pères, à la doctrine d'une création temporelle, dans laquelle ils voyaient le critère décisif et nécessaire d'une conception chrétienne de l'univers et d'une foi en un Dieu providence, contre les philosophes païens[3]. Nous sommes ici à la pointe la plus avancée de l'analyse métaphysique de saint Thomas, où il décante la relation de créature à Créateur non seulement de toute imagerie, mais de toute interférence « historique » : le temps et le mouvement rendent certes sensible l'état de créature, mais la contingence s'inscrit dans la créature beaucoup plus profondément que ces fragilités temporelles. Le problème fondamental n'est pas celui des phénomènes de la nature, c'est celui de l'être[4]. La condamnation de 1270 devait manifester les liaisons indissolubles que les théologiens conservateurs prétendaient établir entre ces propositions damnables : Le monde est éternel, Dieu ne connaît rien hors de lui-même, Dieu ne connaît pas les singuliers, les actions humaines ne sont pas soumises à la providence divine[5]. C'était là certes atteindre justement les théories fondamentales de l'interprétation averroïste d'Aristote ; mais c'était aussi, dans l'esprit des condamnants,

(1) On ne manquera pas de lire ce sermon, édit. Vivès, t. 32, p. 676 ; cité et commenté par P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 109.

(2) Cf. J. Van Steenberghen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938, résumé dans *Siger de Brabant*, II, *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Louvain, 1942, p. 552-560.

(3) Saint Bonaventure a admirablement formulé — à son point de vue — la cohérence des erreurs aristotélico-averroïstes, dont l'éternité du monde est un anneau ; *Coll. in Haexameron*, coll. 6, éd. Quaracchi, V, p. 360-361. La thèse aristotélicienne est présentée dans le *De aeterninate mundi* de Siger (édit. Mandonnet, Louvain, 1908 et W. Dwyer, Louvain, 1937), et dans le *De necessitate et contingentia causarum* (édit. Mandonnet, Louvain, 1908).

(4) Cf. A. D. Sertillanges, *L'idée de création*, Paris, 1945, chap. 1 et 2.

(5) *Chart. Univ. Paris*, I, p. 486-487.

atteindre Aristote, non seulement dans ses conclusions explicites, mais dans l'âme même de son système.

C'est là que saint Thomas se dresse contre ces *murmurantes* (c'est la clausule ajoutée au titre dans certains manuscrits), non pas pour s'inféoder à Aristote comme au maître de pensée, à la manière des averroïstes, mais pour tenir en même temps l'absolu de la foi et la liberté de la recherche, à l'occasion de ce problème de la possibilité d'une création *ab aeterno*. Mais l'intégrisme de ses adversaires se refuse au discernement, qu'appelait certes l'ambiguïté de l'aristotélisme ; saint Thomas, appuyé par les maîtres de la faculté des arts, est par eux compromis. « A raison de la gravité des intérêts..., la polémique de saint Thomas prend un caractère de violence qu'on ne retrouve pas dans ses disputes théologiques, si ce n'est peut-être dans les écrits destinés à défendre les droits des religieux contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour et de ses adeptes »[1]. Lisons alors le *De unitate intellectus* et le *De aeternitate mundi*.

Saint Thomas polémiste : le caractère volontairement impersonnel de ses exposés masque certainement l'animation de cet esprit impassible. Il ne s'agit pas seulement de collectionner les vivacités qui, de-ci de-là, non seulement dans des allocutions publiques, mais dans des écrits scolaires, nous rapprochent de l'humanité du Docteur angélique ; c'est une attitude foncière qui se révèle dans cette animation, où la mise en problème des plus hautes vérités rend disponible à toute pensée, fût-elle adverse, sans amollir l'esprit.

En tout cas, le traité de saint Thomas et celui de Siger, un adversaire à sa taille, demeurent, au delà de leur détail archéologique, deux belles pièces du patrimoine de la philosophie chrétienne, « peut-être l'expression de ce que l'esprit philosophique du XIIIe siècle a produit de meilleur et de plus achevé » (Mandonnet)[2].

Signalons : une récente édition, correctement établie, du texte du *De unitate intellectus*, par L. W. Keeler, dans la collection *Textus et Documenta*, Rome, 1936, et la traduction longuement et excellemment commentée de B. Nardi, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Florence, 1938.

C'est ici l'occasion de fixer les traits de saint Thomas polémiste, non seulement par intérêt biographique et psychologique, mais surtout pour contribuer à déterminer quels sont, pour lui, les voies et moyens de la

(1) P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 108.
(2) *Id.*, p. 175.

recherche *collective* de la vérité. On se reportera aux notations déjà relevées ci-dessus à propos des réfutations (chap. V), et à celles qui vont suivre à propos des écrits de polémique religieuse. Puis on recueillera les textes où, explicitement, dans ces polémiques, saint Thomas en légitime les démarches : « Si quis igitur contra haec rescribere voluit, mihi acceptissimum erit. Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo, aperitur veritas et falsitas confutatur » (*De perf. vitae christ.*, finale). « Sicut in judiciis nullus potest judicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est cum qui debet audire philosophiam, melius se habere in judicando si audierit omnes quasi adversariorum dubitantium.... » (*In Metaph.*, lib. 3, lect. 1, à lire en entier). Voir aussi la réponse de saint Thomas à qui lui avait demandé « Utrum religiosi debeant tolerare suos impugnatores » (*Quodl. 5*, a. 26). A ses vivacités contre Averroès et les philosophes (cf. textes recueillis par M. Grabmann, *Mittelalterliches Geisterleben*, Münich, 1926, p. 294-295), on contreposera cette réflexion d'une admiration émue : « In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia » (*III C. Gent.*, c. 48). Rejoindre ainsi les perspectives sur les conditions sociales de la science et son progrès historique ; textes rassemblés par P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 145-148.

LA DÉFENSE DE LA NOUVELLE VIE RELIGIEUSE

Même vivacité, même ampleur doctrinale : trois autres opuscules nous en donnent un autre exemple, dans un autre domaine, où la vie personnelle et la vocation de saint Thomas étaient en jeu.

Si les éléments essentiels de la doctrine chrétienne étaient mis en cause par la découverte de la pensée grecque, les cadres institutionnels de l'Église étaient eux aussi soumis à de graves problèmes, posés par l'évolution de la société humaine, dans laquelle se plante cette Église. Nous avons dit quelle effervescence avait provoquée dans la Chrétienté le sursaut évangélique, dont saint François et saint Dominique, après Pierre Valdo et quelques autres, avaient été les hérauts. Ce sursaut spirituel, que les étranges pressentiments de Joachim de Flore et les conjonctures économiques favorisaient, aux deux extrémités des aspirations du temps, avait abouti à une refonte profonde des cadres apostoliques de l'Église établie, et amené la fondation de nouvelles formes de vie religieuse, créatrices de nouvelles méthodes de perfection chrétienne et de présence au monde. Les Ordres mendiants constituent, par rapport à l'antique *ordo monasticus*, une innovation profonde, d'un bout à l'autre du comportement chrétien (et pas seulement dans des variantes juridiques, fussent-elles assaisonnées des jalousies coutumières).

La réaction vive des « conservateurs » ne pouvait pas ne pas se manifester, en témoignage même de l'efficacité du nouvel état religieux, tant au plan de la pensée qu'au plan des institutions. C'est là la grandeur des polémiques qui se déroulèrent alors, nauséabondes par ailleurs.

Pour ce qui concerne saint Thomas, elles se produisirent en deux étapes : à la première, autour de 1256, l'existence même de ce nouvel état religieux est en cause ; à la seconde, autour de 1270, deux problèmes plus particuliers se posent : celui de la perfection respective des curés et des religieux, dont les relations structurales sont modifiées par le nouvel apostolat, celui de la place des conseils évangéliques par rapport aux préceptes communs.

C'est Guillaume de Saint-Amour, maître à l'Université de Paris, qui déclancha l'attaque « contre les périls des temps nouveaux »[1], entendez ces nouveaux apôtres que faisaient présager les apocalypses. Il donnait ainsi voix à l'opposition que, depuis quelques années (1253-1256), les membres séculiers du corps enseignant menaient contre l'incorporation de ces religieux dans le collège des maîtres de l'Université. Problème immédiat et certes d'importance, mais que Guillaume avec perspicacité reportait plus profondément sur le statut même de ces nouveaux religieux en Chrétienté ; et c'est bien ainsi que le voit saint Thomas[2]. En définitive, sous les rivalités de corps et le conflit des intérêts, c'est ce phénomène paradoxal, périodique dans l'Église et déconcertant autrefois comme aujourd'hui pour les cadres établis : plus les nouvelles équipes sont libérées spirituellement et évangéliquement, plus elles s'engagent dans le monde, dans son économie, dans sa culture, dans ses aspirations et ses formations, universitaires ou autres.

Si Guillaume de Saint-Amour place son attaque sous le signe de l'Apocalypse, c'est qu'il était de bonne guerre pour lui de confondre la cause des Mendiants avec celle des disciples, récemment

(1) C'est le titre de son ouvrage, *De periculis novissimorum temporum* (1255), remanié et relancé plusieurs fois. C'est la troisième édition qui fut condamnée et qui a été publiée parmi ses œuvres (Constance, 1632) ; c'est sans doute la cinquième que réfutera saint Thomas.

(2) « Sed nunc idem perversi homines astutis consiliis attentant quantum ad religiosos specialiter.... volentes quaedam astruere per quae eorum status totaliter destruitur et redditur nimium onerosus et vituperabilis... ». *Contra impugnantes Dei cultum*, prol. On sait quelles furent, dans la littérature populaire, les répliques de ces attaques des clercs : Roman de la Rose, Roman du Renard, Rutebeuf. Ce ne fut qu'avec la protection des archers royaux que Florent de Hesdin put, à Saint-Jacques, commencer ses cours en septembre 1255.

condamnés, de Joachim de Flore, annonçant avec l'avènement de l'« Évangile éternel », la venue de nouveaux apôtres ; c'est que, en fait, ces Mendiants portaient parfois à leur crédit les pressentiments de Joachim sur l'âge nouveau et ses charismes dans le progrès de l'histoire.

Le *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* est la réponse de saint Thomas, qui fait front ainsi en même temps que le franciscain Thomas d'York. Il suit et réfute pied à pied son adversaire, ce qui ne va pas sans quelque longueur fastidieuse.

On sait que l'intervention de l'Église romaine devait presque aussitôt résoudre le conflit, non seulement de fait en confirmant les nouveaux ordres, mais en doctrine (condamnation du *De periculis*, oct. 1256) ; ce qui confirme *a posteriori* la perspective doctrinale du conflit.

La bataille devait reprendre sur un terrain plus particulier de doctrine spirituelle, au cours des années 1269-1272, pendant le second séjour de saint Thomas à Paris. Cette fois, c'est Gérard d'Abbeville, théologien vigoureux, riche collectionneur de livres, qui mène l'attaque, en liaison d'ailleurs avec la publication des volumineuses *Collectiones catholicae scripturae* de son aîné et maître Guillaume de Saint-Amour (1266-1267). Aux mêmes thèses, aux mêmes arguments, illustrés d'accusations contre les « faux prédicateurs », saint Thomas répond cette fois (nov. 1269) non en reprenant successivement chacun des points, mais par un traité organique : sur la perfection chrétienne et sur l'état de perfection, sur le rôle de la pauvreté, sur la légitimité des vœux, sur la perfection relative des divers états, clercs et laïcs, séculiers et réguliers, épiscopal et pastoral, tous étant tenus et appelés, sous divers états. à la même perfection de la charité.

Une riposte de Gérard amena une nouvelle édition, avec un important complément, de ce *De perfectione vitae spiritualis*, la pièce la plus importante et la mieux construite de tout ce débat.

Au milieu des disputes, ordinaires et quodlibétiques, qui se croisent alors, au milieu des thèses et des listes d'erreurs dénoncées de part et d'autre, émerge la question des vœux et de leur licéité, à propos de l'entrée des enfants en religion. Saint Thomas y répond dans un Quodlibet (III, a. 11-14), et, au terme de l'année scolaire 1269-70, compose un opuscule *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, qui reprend une fois de plus, autour de ce procès particulier, sa doctrine de l'état de perfection et des conseils évangéliques. Cette abondante littérature aura sa

sereine conclusion dans les articles que la Somme théologique consacre aux états de vie, IIa-IIae, q. 183-189.

Quatre monographies de P. Glorieux présentent, dans leur cadre polémique et leur contenu doctrinal, ces opuscules de saint Thomas. Pour le premier épisode, *Le « Contra impugnantes » de saint Thomas, ses sources, son plan*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 51-81 ; pour le second, *Pour qu'on lise le « De perfectione vitae spiritualis »*, dans *Vie spir.* 1930, Suppl., p. 97-126 ; *Les polémiques « contra Geraldinos »*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 1934, p. 5-41 ; *« Contra Geraldinos », l'enchaînement des polémiques*, *Ibid.*, 1935, p. 129-155.

On trouvera là les références bibliographiques opportunes pour l'ensemble de la controverse.

CONTRA ERRORES GRAECORUM

Un autre problème intérieur, lié celui-là à la politique générale de l'Église et des États, travaillait la Chrétienté : comme une plaie à son flanc, le schisme avait dissous son unité, gage de vérité évangélique. Les douloureuses incidences des croisades, en particulier la lamentable prise de Constantinople en 1204, avaient porté au vif la division de Rome et de Constantinople, de l'Occident et de l'Orient. Cependant la conjoncture semblait favorable : l'empereur Michel Paléologue était rentré vainqueur à Constantinople (1261), et, menacé à la fois par les Musulmans et par les intrigues de l'ancien empereur latin qui fomentait sa revanche par une croisade anti-grecque, il négociait avec le pape en vue d'une entente religieuse. Urbain IV, alors régnant, ancien patriarche de Jérusalem, prêtait une active attention aux possibilités qui s'offraient. Mais, sans négliger l'action politique, il tenait à pousser concurremment à l'encontre de l'empereur Michel, les travaux doctrinaux. Ainsi demanda-t-il à frère Thomas d'Aquin, alors en Italie, un double travail : une critique théologique d'un recueil anti-grec de textes, récemment arrivé d'Orient, et un commentaire de l'évangile où entreraient, à côté des autorités latines, les témoignages des écrivains orientaux. Saint Thomas ne put achever avant la mort du pape (oct. 1264) le second de ces ouvrages qui devait être la *Catena aurea* (cf. chap. 7), mais le premier fut de suite publié (1263).

Il s'agissait d'examiner un *Libellus de fide Trinitatis*, extrait d'un ouvrage plus étendu dont on avait ici la tranche principale, rassemblant des textes patristiques et conciliaires sur les problèmes dogmatiques et rituels controversés entre Grecs et Latins. Cette compilation, faite peut-être par Nicolas de Durazzo, évêque

de Cotrone, et en circulation déjà vers 1256 (saint Thomas l'avait utilisée dans son commentaire des Sentences), semble avoir pesé alors sur les négociations[1]. Saint Thomas fut chargé d'en tirer au clair les éléments. Dans son introduction, il présente des règles d'interprétation d'une grande portée, marquées au coin non seulement d'une haute loyauté intellectuelle, mais du sens historique du développement des dogmes, et du grand relativisme des formules et vocabulaires d'une langue à l'autre.

Ce *Contra errores Graecorum* prend place dans une copieuse série d'écrits du genre, multipliés au cours du XIIIe siècle tant par la fréquence des relations et voyages entre Rome et Constantinople, que par la hantise évangélique des nouveaux apôtres tout sensibles à l'unité fraternelle des Chrétiens.

Le *Libellus de fide*, conservé dans le ms. Vatican lat. 808, a été publié par A. Uccelli, dans *S. Thomae in Isaiam.... expositiones*, Rome, 1880, p. 377-443. Cf. S. Merkle, *Ant. Uccelli und Thomas Contra errores Graecorum*, dans Rœmische Quart., 1927, p. 209-239 (à mettre au point par R. Loenertz, art. cité).

F. H. Reusch, *Die Falschungen in dem Tractat des Thomas v. Aq. gegen die Griechen*, dans *Abhandlungen der k. bayer. Akad. d. Wiss.*, III Cl., XVIII Bd., 3 Abt., 1889, p. 675-742, a mis en cause la documentation de saint Thomas. Nous avons eu l'occasion, chap. IV, de préciser les éléments de ce problème, d'après l'ensemble de la littérature de ce temps, avec ses voies de transmission et ses procédés d'interprétation.

Sur le contexte immédiat des tractations entre Rome et l'Orient, cf. V. Laurent, *Le pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée*, dans *Échos d'Orient*, 38 (1935), p. 25-55.

SAINT THOMAS POÈTE

C'est sous cette qualification quelque peu excessive qu'on présente communément une pièce versifiée de saint Thomas, la séquence *Lauda Sion*. Elle fait partie du texte de l'Office du Saint Sacrement, composé à la demande d'Urbain IV, lors de l'établissement dans l'Église de la fête liturgique qui consacrait l'évolution alors accomplie de la dévotion au corps eucharistique du Christ (1264). Cet office est classé et édité parmi les opuscules, ainsi que les hymnes eucharistiques *Pange lingua*, *Sacris solemniis*, *Verbum supernum*.

(1) Cf. R. Loenertz, *Autour du traité de Fr. Barthélemy de Constantinople contre les Grecs*, dans *Archiv. Frat. Praed.*, 1936, p. 361-371.

La valeur de ces pièces est à juger selon trois critères : les procédés rythmiques de la poésie latine du moyen âge, le hiératisme liturgique, et ce qu'on a appelé « la poésie conceptuelle », à cause des énoncés intellectuels engagés dans l'expression dévotionnelle et liturgique. C'est à l'intérieur de ces formes que peuvent passer les éléments lyriques, soutenus par les symbolismes traditionnels.

A ces pièces, on ajoute justement, quoique avec une dernière réserve sur son authenticité, l'*Adoro te*, « une de ces compositions harmonieuses et géniales, tout ensemble riches et simples, qui ont servi, plus que bien des livres, à former la piété catholique » (Dom Wilmart). Ce morceau fait partie de la littérature suscitée par la cérémonie nouvelle de l'ostension ou élévation de l'hostie après la consécration : prière populaire et privée, différente de la métrique de l'Office du Saint Sacrement et moins solennelle que lui, d'une extrême originalité.

Sur les éléments qui entrèrent dans la composition de l'Office du Saint Sacrement, sur les textes et les variantes dont la tradition demeure obscure, voir les excellentes recherches de Dom C. Lambot, *L'Office de la Fête-Dieu. Aperçu nouveau sur ses origines*, dans *Rev. Bénéd.*, 1942, p. 61-123, qui ne met pas en doute l'authenticité, jadis objet de controverses animées.

Sur l'œuvre de saint Thomas dans l'ensemble de la poésie latine médiévale, F. J. Raby, *A history of christian-latin poetry from the beginnings to the close of the middle ages*. Chap. XII, 3 : *Thomas Aq. and the poetry of the Eucharist*, Oxford, 1927, p. 402-411 ; W. J. Ong, *Wit and mystery : a revaluation in medieval latin hymnody*, dans *Speculum*, 22 (1947), p. 310 ss. (D'Adam de Saint-Victor à S. Thomas ; attache avec les mystères et la nature psychologique de la foi).

Sur les ressources poétiques, voir, entre tant d'autres, C. Verschaeve, *Thomas v. Aquino, De Dichter*, dans *Onze Jeugd*, 1924, p. 70-114 ; analyse des pièces dans O. Huf, *De Sacraments hymnen van den H. Thomas* (*Liturgische Studien*, IV), Maestricht, 1924.

Sur l'*Adoro te*, A. Wilmart, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 1929, p. 21-40, 146-176 ; repris dans *Auteurs spirituels et textes dévots au moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 361-414 (avec des notes sur les *Preces* attribuées à saint Thomas).

TABLE DES AUTEURS CITÉS[1]

(1) Il ne sera pas présenté de table des textes cités de saint Thomas. Mais les étudiants auront profit à en établir une pour le chapitre V concernant les procédés de construction.

Robert de Melun, 70, 74, 83, 256.

TABLE LEXICOGRAPHIQUE

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES. — DÉPOT LÉGAL : 3e TRIMESTRE 1950

Nihil obstat:
H. D. Gardeil O. P.
H. Dondaine O. P.

Imprimi potest:
A. M. Avril O. P.
prior prov.

Imprimatur:
Parisiis, die 7ª martii 1950,
P. Brot, vic. gén.

